Religionsphilosophie.

Von

Ernst Friedr. Apelt,
Professor in Jena.

Mit einem Nachwort von Lic. G. Frank.

Leipzig,
Verlag von Wilhelm Engelmann.
1860.

Vorrede.

Aeußere Gefahren und innerer Verfall bedrohen heut zu Tage das alte ehrwürdige Gebäude der Theologie mit Untergang. Karl Schwarz hat in seiner Schrift Zur Geschichte der neuesten Theologie ein naturgetreues Bild von dem gegenwärtigen Zustande der Theologie gegeben. Man sieht darin die extremsten Gegensätze. Auf der einen Seite Atheismus, auf der andern starre Orthodoxie. Auf der einen alles Positive vernichtende Kritik, auf der andern alles Positive vergötternder Auctoritätsdienst und dazwischen eine halt- und rathlose Mitte, die durch Künstelei und Unklarheit sich in ihrer schwankenden Stellung zu erhalten sucht. Die ganze Dogmatik zeigt sich in einem Auflösungs- und Zersetzungsprozeß. So im Innern. Außen aber lauern Feinde, deren Furchtbarkeit man vielleicht noch nicht in ihrer ganzen Größe gewürdigt hat. Auf der einen Seite unterwühlt die historische Kritik den geschichtlichen Boden, auf den der alte Kirchenglaube sein dogmatisches Gebäude gegründet hat. Auf der andern Seite erhebt der Materialismus und Naturalismus der Physik sein Haupt und bedroht nicht nur das Positive des Christenthums, sondern alle religiösen Ideen unserer Vernunft.

Woher sind wohl diese Uebel gekommen und wie ist ihnen abzuhelfen?

Der Grund alles Uebels dürfte wohl darin liegen, daß die Theologie seit Schleiermacher sich einer falschen Philosophie in die Arme geworfen hat, die ihr die wahre Gotteserkenntniß, das Fundament aller Theologie, geraubt hat. Ein Schwindel nach Originalität ergriff die Geister nach Kant. Man vergaß, daß die Wissenschaft durch allmähliche Verbesserungen, improvements wie die Engländer sagen, fortschreitet. Man meinte vielmehr jeder Philosoph müsse sich seine eigene Philosophie erfinden wie der Poet seine Fabel. Fichte vernichtete im Kampf mit den Kantianern die Logik und die Schule. Schelling erfand die Philosophie des Alls oder der Weltvergötterung. Die durch Schelling wieder in's Leben gerufenen und modernisirten naturphilosophischen Phantasien eines Paracelsus, Giordano Bruno und Jacob Böhme kamen der Theologie, die ihr Heil entweder bei der Auctorität oder einer mythologisirenden Philosophie suchte, sehr zur gelegenen Zeit. Man hoffte auf diesem Wege tiefere Aufschlüsse über die göttlichen Geheimnisse und das ewige Wesen der Dinge zu erlangen, ohne gewahr zu werden, daß man nur Naturerkenntniß und religiöse Erkenntniß mit einander verwirrte, zum Verderben beider. Die Theologie muß lernen die falschen Ansprüche an die Philosophie aufzugeben. Sie kann von der Philosophie nichts weiter verlangen als Sicherstellung ihrer Existenz gegen die Gefahr des Atheismus, Materialismus und Pantheismus sowie die Entwickelung des Gehalts der religiösen Erkenntniß aus der Vernunft, aber nicht den Aufbau eines neuen dogmatischen Systems. Die Philosophie aber, wenn sie eine feste Wissenschaft ist, muß Schulsache werden wie die Mathematik und alles Vor=

nehmthun, alle Großsprecherei, alles Mysteriöse in ihr muß ein Ende haben. Die großen philosophischen Fragen pflegt man gewöhnlich als eine Sache zu betrachten, über die sich nur noch Wahrscheinlichkeiten räthseln lassen und dennoch gibt es auf jede dieser Fragen eine ganz bestimmte wissenschaftliche Antwort, welche denselben Grad der Gewißheit hat wie die Auflösung eines mathematischen Problems. Ob Theismus, Atheismus oder Pantheismus, ob Materialismus, Spiritualismus oder Dualismus die richtige Ansicht sei, läßt sich mit vollständiger Bestimmtheit und Gewißheit entscheiden. Die einander entgegengesetzten Maximen der theologischen Denkungsart verfallen beide in Einseitigkeit. Der Supranaturalismus kennt nur die ideale Ansicht der Dinge. Der Rationalismus dagegen läßt nur die natürliche Ansicht gelten. Der erstere aber beraubt die ideale Ansicht ihres wahren Charakters, indem er sie unter wissenschaftlicher Form darstellt und sie dadurch in eine natürliche zu verwandeln sucht. Der Rationalismus dagegen sucht umgekehrt die natürliche Ansicht zu idealisiren und ihr die Form des Naturalismus abzustreifen. Wenn man die Ansprüche beider kritisch untersucht, so zeigt sich, daß die Rechte beider nebeneinander bestehen können ohne sich gegenseitig auszuschließen. Beide Ansichten, die natürliche und die ideale, lassen sich auch nicht zu einer Einzigen zusammenschmelzen. Ihre Prinzipien sind einander entgegengesetzt, ihre Erkenntnißweisen haben einen total verschiedenen Charakter. Die Erkenntniß der natürlichen Ansicht ist wissenschaftlich, die der idealen ästhetisch. Die positiven Religionsvorstellungen ziehen sich von den Ideen des Absoluten aus durch die ästhetischen Vorstellungen hindurch. In der That war es eine Reaction der ästhetischen Interessen gegen die Uebergriffe der Wissenschaft, was

Schleiermachers Reden über die Religion und seiner Glaubenslehre so rasch den Beifall der theologischen Welt gewann. Aber die wahre ästhetische Natur der religiösen Erkenntniß wurde dabei verkannt und ihr unter der Form des Pantheismus wieder eine systematisch-wissenschaftliche Gestalt zu geben versucht. Exegese und historische Kritik haben inzwischen den mythischen Charakter der heiligen Geschichte und des Positiven der Religion immer bestimmter anerkannt, eben dadurch aber auch dem dogmatischen Christenthum immer größere Verlegenheiten bereitet. Und wie hat man sich aus dieser Verlegenheit zu ziehen gesucht? Die empirische Wirklichkeit, die geschichtliche Thatsächlichkeit nicht bloß der Engelerscheinungen, die man ja schon längst als dichterische Erfindung und Ausschmückung betrachtet hat, sondern ebenso von Christi übernatürlicher Geburt, seinen Wundern, seiner Auferstehung und Himmelfahrt wird verworfen, dagegen sollen sie ideale Wahrheiten bleiben. Und was soll ihnen nach Verlust ihrer historischen Wahrheit diesen Charakter der Idealität geben? Nicht ihre ästhetische Bedeutsamkeit als Sinnbilder religiöser Ideen, sondern das, daß man die Erzählung von einer einzelnen Person auf den Gattungsbegriff der Menschheit überträgt und die Lebensschicksale eines bestimmten Individuums wie die geschichtliche Entwickelung der ganzen Menschheit ansieht. Dies ist die Ausflucht einer Philosophie, die sich mit ihren Gedanken nicht über Raum und Zeit bis zu dem Ewigen selbst zu erheben vermag und das Wesen der Ideen vernichtet, indem sie dieselben in die Zeitlichkeit verlegt. Das Absolute ist bei Schelling und Hegel nicht das weltschaffende Princip, sondern das in der Welt werdende. Daher ist nach dieser Philosophie auch Gott nicht etwas Seiendes, sondern etwas Werdendes. Alles Wer-

dende steht aber unter den Gesetzen des Werdens, d. i. unter Naturgesetzen und unter Zeitbedingungen. Der Naturalismus steht daher in dieser Philosophie höher als die Religion und muß diese vernichten, sobald die Widersinnigkeit der realistischen Abstractionsweise und die damit verbundene Dunkelheit der Sprache aufhören wird. Dies hat sich bei Feuerbach bereits gezeigt. Die noch herrschende Verwirrung der Begriffe und Unbestimmtheit des Ausdrucks mag noch eine Zeit lang die Gefahr den Blicken der unkundigen Menge verdecken, aber die Theologie steht wirklich auf dem Punkte, durch diese Philosophie nicht etwa blos die positiven Grundlagen des dogmatischen Christenthums, sondern selbst die reinvernünftigen Ideen des Glaubens zu verlieren. In dieser Noth gibt es für die Theologie nur ein Mittel der Rettung und das besteht einfach darin, die falsche Philosophie aufzugeben und zur wahren Philosophie zurückzukehren. Die wahre Philosophie ist aber kein Geheimniß mehr, das noch erst auf die Zukunft der Offenbarung warten müßte, sondern sie lebt längst unter uns, wenn auch zur Zeit nur erst einer kleinen Schaar von Eingeweihten bekannt und verständlich. Ich habe in dieser Schrift den Versuch gewagt, sie einer größeren Menge zugänglich zu machen. Ohne philosophische Vorkenntnisse vorauszusetzen, aber auch ohne der Gründlichkeit etwas zu vergeben, habe ich gesucht, unsre religionsphilosophischen Ansichten möglichst einfach und allgemein verständlich vorzutragen. Wer eine tiefere wissenschaftliche Begründung der hier vorgetragenen Lehren sucht, den verweise ich an meine Metaphysik. Einige wenige Bemerkungen, die deren Kenntniß oder eine vertrautere Bekanntschaft mit Kants Kritik der reinen Vernunft voraussetzen, habe ich in die Anmerkungen verwiesen. Einzelne hierher gehörige Punkte habe ich in

meinen kleinen theologischen Abhandlungen zum Theil polemisch schon früher erörtert. Der mit den Erscheinungen der neueren Litteratur in diesem Fache bekannte Leser wird finden, daß ich auf einige derselben, wie z. B. Rohmers Schrift: Ueber den Gottesbegriff in den gegenwärtigen Weltanschauungen specielle Rücksicht genommen habe.

Jena im August 1859.

E. F. Apelt.

Nicht mit Herausgabe vorliegender Religionsphilosophie, nur mit der Revision der Druckbogen ist der Unterzeichnete ursprünglich betraut gewesen. Es war die letzte Bitte, welche der Verfasser, mein Freund, in dieser Welt an mich hatte. Noch während des Druckes ist er selig entschlafen und hat dieses Werk wie ein Bekenntniß seines Glaubens und als sein Vermächtniß an die Welt hinterlassen. Sein Stern hatte ihn frühzeitig unter das Banner der Fries'schen Philosophie geführt — mit dem 17jährigen Gymnasiasten steht der Meister der Schule in Briefwechsel — welche im Gegensatz zu den Identitätssystemen zu einem mitbestimmenden Factor in dem gesammten Geistesleben der Gegenwart zu erheben, Apelts eigentliche Lebensaufgabe war. In der ersten Hälfte seines Schriftstellerthums hat er im Vereine mit gleichgesinnten Freunden dieser Philosophie vornehmlich nach der naturwissenschaftlichen Seite hin Geltung verschafft, darnach in seiner Metaphysik ihr ein Hauptwerk gegeben und zuletzt vom Centrum der Metaphysik aus der wissenschaftlichen Theologie eine sichere Handhabe zu bieten versucht. Erst in diese letzte Periode seines Lebens fällt die befreundete

Beziehung, die ich zu dem Verewigten einzunehmen mich freuen durfte. Die zwischen uns bestehende Differenz in wichtigen religionsphilosophischen Fragen führte zu kleinen, auch schriftlich geführten Debatten, unter welchen dem Verfasser das vorliegende Werk entstanden ist. Als Alexander v. Humboldt Apelts Epochen der Geschichte der Menschheit „schon in den ersten 40 Stunden Zeile für Zeile" durchgelesen hatte, da schrieb er an diesen unter dem 9. Juli 1845 Folgendes: „daß die Art, wie Sie die historischen Mythen des Christenthums behandelt haben, Ihnen im sogenannten äußern Leben Unfrieden bringen wird, ist vorherzusehen, mein Kosmos ist ja auch schon, als demagogisch und unchristlich ja „zum Zug gegen Luzern" aufregend, geschildert worden. An Ihrem Horizont wird gewitterschwer aufsteigen S. 321 C. 1—3. Die Specialisirungen sind sehr unbequeme Redeformen und vielleicht da entbehrlich, wo die allgemeinen Prämissen festgestellt sind." Aehnliches oder Gleiches würde der Verfasser des „unvorsichtigen" Kosmos wohl auch über diese Religionsphilosophie urtheilen, welche gleichfalls ihre Gegner finden wird und nicht bloß unter strenggläubigen Theologen. Der Verfasser freilich, dem Unfrieden dieses äußern Lebens und der streitenden Kirche entrückt, hat nichts mehr von irdischer Gewitterschwüle zu fürchten, er lebt dort, wo vor dem Lichte ewiger Klarheit die Schranken unseres Wissens fallen und ein Jeglicher sehen wird, wieviel des Wahren hienieden gewesen ist an dem, was er glaubte.

Jena, am 16. November 1859.

Lic. **G. Frank.**

Inhalt.

Einleitung.

Erster Theil.

Die Glaubenslehre.

Erste Abtheilung.

Zweite Abtheilung.

Zweiter Theil.

Die Ahndungslehre.

Dritter Theil.

Die positive Religion.

Einleitung.

1. Die Stellung der Religionsphilosophie im System der Philosophie.

Religionsphilosophie ist praktische Ideenlehre. Sie gehört also zur praktischen Philosophie. Wer sie mit zur speculativen Philosophie rechnet, giebt ihr einen falschen Platz in der Architektonik der menschlichen Erkenntniß und verengt dadurch ihre Aufgabe.

Die praktische Philosophie zerfällt in praktische Naturlehre und praktische Ideenlehre. Jene ist Ethik und Politik (innere und äußere praktische Naturlehre), diese die Religionsphilosophie.

Es lebt in jedem Menschengeiste eine selbstständige religiöse Ueberzeugung und zwar ein und derselbe reinvernünftige Ideenkreis unabhängig von jedem historisch gegebenen Mythenkreise. So ist z. B. der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele oder an die Freiheit der menschlichen Willenskraft ein ursprünglicher und unmittelbarer Bestandtheil des allgemein menschlichen religiösen Glaubens. Der Glaube an die Auferstehung des Leibes dagegen, an die Gottheit Christi, an die Gnadenmittel der Kirche, an den Sündenfall des ersten Menschenpaars gründet sich auf Mythen und positive Satzungen. Die Religionsphilosophie nun hat es nicht mit der philosophischen Begründung, Rechtfertigung

oder Deutung gegebener Mythen zu thun, sondern mit der Entwickelung und Darstellung der allgemeinen religiösen Ueberzeugung, welche das Eigenthum einer jeden Menschenvernunft ist.

Die religiöse Erkenntnißweise hat einen ganz eigenthümlichen Charakter. Sie ist von aller wissenschaftlichen Erkenntniß nicht nur verschieden, sondern ihr geradezu entgegengesetzt und zwar ebensowohl dem Inhalte, wie der Form nach.

Den Inhalt der religiösen Erkenntniß bilden die ewigen Wahrheiten des Glaubens, die aller endlichen Wahrheit der Wissenschaft entgegengesetzt sind. Denn diese letztere hat es mit der Natur und den natürlichen Dingen, die religiöse Erkenntniß dagegen mit Gott und den göttlichen d. i. übernatürlichen Dingen zu thun.

Sie ist aber auch ihrer Form nach eine der Wissenschaft entgegengesetzte Erkenntnißweise. Die Theorie und Wissenschaft ist nur ein Theil der menschlichen Erkenntniß nicht das Ganze derselben. Wissenschaftlich ist ein Ganzes von Erkenntnissen seiner Form nach, wenn es eine systematische Einheit hat. Die systematische Form ist aber die Form einer Erkenntniß aus Prinzipien d. i. der vollständigen Unterordnung des Besondern unter das Allgemeine, oder, dafern die Wissenschaft theoretisch ist, Unterordnung der Thatsachen nach bestimmten Begriffen unter allgemeine Gesetze. Die religiösen Wahrheiten werden aber nicht als besondere Wahrheiten aus allgemeinen abgeleitet, vielmehr sind sie selbst Prinzipien einer eigenthümlichen Erkenntnißweise. Theorie aber d. i. Erklärung des Zusammenhangs der Thatsachen aus allgemeinen und nothwendigen Gesetzen ist kein System gleichartiger Erkenntnisse, sondern entsteht aus der Unterordnung der assertorischen unter die apodiktische Erkenntniß. Theorie ist nur durch Mathematik möglich, welche die Zusammensetzung der Erscheinungen in Zeit und Raum konstruirt. Alle Reihen von

Grund und Folge werden durch Raum und Zeit, durch mathematische Verbindung in unsere Erkenntniß eingeführt. Daher ist die Abhängigkeit der Thatsachen vom Gesetz und ihr durch das Gesetz bestimmter Zusammenhang unter einander auch mathematisch nach bestimmten Begriffen erkennbar. Wenn es nun eine philosophische Gesetzgebung in unserm Geiste gäbe, der die Mathematik diesen Dienst der Unterordnung versagte, so würde zwar auch diese für alle Thatsachen der Erfahrung gelten, denn auch sie stünde als apodiktische allgemeine Form über jedem sinnlich gegebenen Gehalt unserer Erkenntniß, aber die Unterordnung unter dieselbe würde sich nicht nach logischen Formen bestimmter Begriffe oder des Systems ausführen lassen. Eine solche Gesetzgebung giebt es in der That und diese ist auch wirklich so beschaffen, daß sie keine Anwendung der Mathematik zuläßt. Es ist dies die Gesetzgebung durch die Ideen des metaphysischen Glaubens, die aller Naturgesetzgebung entgegengesetzt ist.

Die allgemeine reinvernünftige religiöse Ueberzeugung entspringt aus Ideen. Was ist aber eine Idee? Dies Wort drückt in seiner alten platonischen Bedeutung etwas aus, wofür weder die lateinische noch die deutsche Sprache ein Wort hat. Schon Cicero konnte es nicht übersetzen, sondern mußte es unverändert wiedergeben. Nach Platons Meinung kommen alle Erkenntnisse a priori von einer ursprünglichen Anschauung her. Aber diese Anschauung ist beim Eintritt ins Erdenleben verloren gegangen und nur eine dunkle Erinnerung (ἀνάμνησις) daran ist uns geblieben, die erst durch Denken wieder geweckt und aufgehellt werden muß. Ἰδέα ist ihm nun der Gegenstand einer solchen frühern (gleichsam vorweltlichen) durch den Fall ins Erdenleben verlorenen Anschauung, an die wir nur noch eine dunkle Erinnerung besitzen. Wenn man daher, wie Einige es thun, die Ideen für Uranschauungen der Vernunft erklärt, so darf man nicht vergessen, daß wir im Sinne der Platonischen

Lehre diese Anschauungen im Erdenleben nicht mehr besitzen, sondern in einem früheren Leben gehabt haben.

Idee ist demnach eine Vorstellung, die sowohl die Anschauung der Sinne als auch die Begriffe des Verstandes übersteigt, indem in der Erfahrung niemals etwas ihr Entsprechendes angetroffen wird. Die Vorstellung „Mensch" ist ein Begriff des Verstandes, dem Gegenstände der Erfahrung entsprechen, indem er an ihnen als Merkmal vorkommt. Aber die Vorstellung von einem Reiche der Zwecke gleichsam als einer Republik des Geisterreichs, in der jedes Mitglied freiwilliger Unterthan und souveräner Gesetzgeber zugleich wäre, ist nur eine Idee, deren Gegenstand in der Erfahrung nicht vorkommt, indem das moralische Gesetz nicht allgemein befolgt wird.

Eine Idee ist aber kein Hirngespinnst, keine Chimäre. Die letztere hat gar keine Realität, die erstere macht aber Anspruch an Realität, nur ist ihr Gegenstand in der Anschauung noch nicht nachgewiesen oder kann überhaupt nicht in derselben nachgewiesen werden. Dies deutet einen Mangel der Erkenntniß an, in Folge dessen einer gewissen Erkenntniß ihre Vollständigkeit entweder zur Zeit noch fehlt oder nie erreicht werden kann. Idee ist nämlich eine Vorstellung, deren Gegenstand in keiner bestimmten Erkenntniß gegeben werden kann. Zur Bestimmtheit der Erkenntniß gehört aber die Verbindung von Anschauung und Begriff. Begriffe ohne Anschauungen sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Begriffe bedürfen der Veranschaulichung, Anschauungen der Verständlichung. In einer bestimmten Erkenntniß müssen sich Anschauung und Begriff genau entsprechen.

Die Unbestimmtheit der Vorstellung in den Ideen kann daher im Allgemeinsten von zwei Arten sein. Entweder kann der Begriff über dasjenige hinauslangen, was sich anschaulich darstellen läßt, oder die Anschauung kann umgekehrt den Be-

griffen überlegen bleiben, indem sie von ihnen nicht erschöpft werden kann. Ideen der erstern Art entstehen durch Verneinung (Negation), Ideen der letztern Art durch Combination. Die erstern sind Begriffe vom Unbeschränkten oder Absoluten, welche der anschaulichen Erkenntnißweise ganz überlegen sind. Die Combination hingegen giebt uns anschauliche Zusammensetzungen, in denen die Anschauung durch keinen Begriff genau ausgemessen werden kann. Diese Anschauungen als Ideen nennen wir ästhetische Ideen. Alle religiösen Grundvorstellungen wie Seele, Freiheit, Gottheit sind, wie sich später zeigen wird, Ideen der erstern Art d. i. Begriffe, die sich aus der Verneinung der Schranken unserer Erkenntniß bilden.

Aus Ideen giebt es keine wissenschaftliche Entwickelung. Es giebt keine Theorie aus Ideen. Der Ursprung aller Dinge aus der Gottheit läßt sich nicht begreifen und erklären, sondern nur ahnden. Wollten wir uns auf irgend eine Weise ausdenken, wie Gott die Welt gründe und erhalte, so müßten wir das göttliche Wesen doch wieder unter einem Gesetz denken, nach dem dies geschieht, und könnten die Gottheit nicht über das Gesetz erheben. Es giebt nur eine Wissenschaft von den Ideen, aber keine aus ihnen.

Die religiösen Ideen sind nichts anderes als die speculativen Ideen (Unsterblichkeit der Seele, Freiheit des Willens und Dasein Gottes), wie sie durch die Ideen des Guten praktisch bestimmt sind. Die Ideen des Absoluten können überhaupt nur durch die Ideen des Guten d. i. mit ihrer praktischen Bestimmung zur Anwendung kommen. Sie sind von keiner theoretischen Bedeutung und kommen daher auch in den menschlichen Wissenschaften als Erklärungsgründe gar nicht mit vor. Ihre Welt ist nicht die Welt der Masse und Kraft, sondern die Welt des Guten und Schönen.

In den religiösen Ideen kommt die Idee des Welt-

zwecks zu den speculativen Ideen von Seele, Freiheit und Gottheit hinzu.

Neben der Frage nach den Zwecken des menschlichen Thuns steht nämlich noch die nach dem Zwecke des Daseins der Dinge. Wenn wir auch keine Wissenschaft vom Weltzweck haben, so muß die Idee des Weltzwecks doch eine objective Giltigkeit für die Dinge haben. Die Idee des Guten d. i. der ethischen Nothwendigkeit kann wegen ihrer Apriorität und Allgemeingiltigkeit nicht nur eine Vorschrift für die menschlichen Handlungen sein, sondern muß auch für das Sein der Dinge gelten. Es wird dadurch nicht nur dem Verhalten der Menschen, sondern auch dem Dasein der Dinge ein nothwendiges Gesetz auferlegt. Es giebt nicht nur ein menschlich Gutes, sondern ein absolut Gutes. Das Sittengesetz, dieses nothwendige Werth- und Zweckgesetz, ist nur das erste Bewußtsein unsers Glaubens an die Weltherrschaft der sittlichen Ideen. Wir müssen die Ideen der Zweckgesetzgebung und des Reichs der Zwecke nicht nur auf den Wirkungskreis menschlicher Handlungen und die Gesellschaft der Menschen, sondern auch auf das ewige Wesen der Dinge selbst anwenden. So kommen wir zu dem Glauben an die Realität des ewigen Gutes.

Das Sittengesetz macht uns zum Bürger einer andern und zwar einer höheren, besseren Welt, indem es unserer Persönlichkeit einen ungleich höheren Werth giebt, als ihn alle vernunftlosen Sachen haben. Es macht uns zu einem Mitgliede in einem Reiche der Zwecke. Dies Reich der Zwecke ist aber eine intelligibele Welt unter einem weisen Urheber und Regierer. Ohne diesen würde das Reich der Zwecke selbst keinen Bestand haben. Denn wenn mein Zweck nicht zugleich der Zweck des Ganzen wäre, so könnte ich diesen letztern gar nicht befördern. Das moralische Gesetz selbst würde ein Hirngespinnst sein, wenn es nicht in einem nothwendigen Wesen als dem Ideal des höchsten

Guts gegründet wäre, welches Wesen die Einheit in dem Reiche der Zwecke allein möglich macht.

---

2. Begriff der Religion.

Die Religionsphilosophie ist die philosophische Lehre von der Religion. Aber was ist Religion?

Religion ist nicht Wissenschaft, obschon sie nicht ohne Erkenntniß ist. Sie ist das Band, das uns mit dem Unsichtbaren und Ewigen verbindet. Sie soll den Menschen zur Selbstverständigung über sein Schicksal und dadurch zur Seelenruhe führen.

Es hat mit religiösen Fragen eine ganz andere Bewandtniß als mit reinwissenschaftlichen. Bei den letztern suchen wir nur Gewißheit und Wahrheit, bei den erstern durch die Wahrheit Beruhigung und Trost. Es knüpft sich hier also an die Auflösung der Frage selbst ein Interesse, welches dort fehlt. Die Antwort soll nach Wunsch ausfallen. Es ist uns nicht gleichgiltig wie sie lautet.

Die Religion liegt also nicht blos auf dem Gebiet der Erkenntniß, sondern auch auf dem der Wünsche d. i. sie reicht aus dem theoretischen in das contemplative Gebiet unsers Geisteslebens herüber. Sie soll uns nicht blos Belehrung, sondern durch diese Seelenruhe, oder in der Sprache der Frömmigkeit ausgedrückt: den Frieden Gottes gewähren. Sie soll uns mit den Mächten des Geschicks versöhnen. Wir suchen bei ihr jene Zufriedenheit und jenen Seelenfrieden, der uns über alles Mißgeschick des Erdenlebens erhebt und selbst dem Tode gefaßt und hoffnungsvoll entgegengehen läßt.

Die Religion ist also nicht blos Sache der Erkenntniß (Glaube), sondern auch Sache des Herzens (Frömmigkeit) und der That (Cultus).

Religiöse Erkenntniß ist Glaube und Ahndung.

Die Tugend der Frömmigkeit ist die Religion des Herzens. Sie unterwirft die sittlichen Stimmungen des Gefühls den religiösen.

Die Frömmigkeit macht uns die Stimmung des Geistes für religiöse Gefühle zur Pflicht. Sie giebt uns keine besondern Vorschriften, aber sie giebt allen Pflichten und Tugenden erst die religiöse Weihe. Die Gottesfurcht oder Frömmigkeit erkennt in Gott einen Richter an, der das Innerste unserer Gedanken und Gesinnungen durchschaut. Sie stellt die Moralität der eigenen Gesinnung dem Urtheile dieses Richters unter. Der Fromme handelt gleichsam vor dem Auge des höchsten Richters. Er entschließt sich unter den Augen Gottes und prüft in Gedanken seine Gesinnungen und Handlungen vor Gott.

Cultus endlich ist die geweihte Bildersprache oder die religiöse Symbolik, wodurch die religiösen Ideen äußerlich im Völkerleben erscheinen.

Die Religionsphilosophie hat es nur mit der religiösen Erkenntniß zu thun. Ihr gehört die Glaubens- und Ahndungslehre. Diese hat ihre Schwierigkeiten und diese entspringen zum Theil aus der Bildlichkeit der religiösen Vorstellungen, sobald man diese positiv auszusprechen versucht. Die Ideen des Glaubens wären leicht von der wissenschaftlichen Erkenntniß zu unterscheiden, wenn das Bildliche sie nicht wieder mit wissenschaftlichen Vorstellungen verbände und dadurch alle diese Unterscheidungen schwer machte. Durch die Bildlichkeit aller positiven Vorstellungen kommt die Religionsphilosophie mit der Aesthetik in Verbindung.

Aesthetik ist die Lehre vom Geschmack. Der reine Geschmack ist aber das Vermögen der Beurtheilung des Schönen und Erhabenen. Die Aesthetik hat eigentlich zwei Aufgaben: 1) Kritik des Geschmacks, welche den Geschmack belehren und bilden

soll. 2) Theorie der schönen Künste, welche lehrt, wie man Werke des Geschmacks ausführen soll.

Die Religionsphilosophie hat es aber weder mit dem einen noch mit dem andern, sondern nur mit der philosophischen Frage nach dem Ursprunge der Ideen des Schönen und Erhabenen in unserm Geiste zu thun. Die Ideen des Schönen und Erhabenen gehören nämlich der Ahndung ewiger Wahrheit in den endlichen Naturerscheinungen, sie geben uns die Ueberzeugung der Unterordnung des Wesens der Dinge unter die Ideen des Glaubens.

Unter Religion verstehen Viele nichts anderes als ihr Glaubensbekenntniß über ihr Verhältniß zu Gott und einer andern Welt. Allein sie ist in der That weit mehr. Sie ist das Leben in der Ahndung. Sie ist die Ahndung des Ewigen im Endlichen. Religiosität besteht nicht blos in dem Glauben an das Ewige, sondern in den Gefühlsstimmungen der Begeisterung, Gottergebenheit und Andacht.

Man muß wohl unterscheiden zwischen Moralität und Religiosität. Religiosität ist Sache des Gemüths, Moralität Sache der That (Gesinnung ist innere That).

Die religiöse Gefühlsstimmung soll aber ein eigenes Motiv werden zur guten Handlung, zur Erfüllung der Pflicht. Sie soll die Begeisterung erzeugen, welche unsern Handlungen einen höhern Schwung giebt.

Die wahre Natur dieser Stimmung des Gottbegeisterten verkennend haben die Mystiker eine eigene religiöse Verbindlichkeit und einen eigenen religiösen Antrieb dem gemeinen moralischen Antrieb zur Tugend gegenübergestellt. Sie nennen ihr religiöses Handeln ein Handeln aus Liebe zu Gott und schmeicheln sich durch die Liebe das Gesetz überwunden zu haben, unter dem nach ihrer Meinung der blos Moralische noch stehe.

Dies ist ein grober Irrthum und Selbstbetrug. Niemand darf sich schmeicheln, daß er durch Liebe das Gesetz überwunden habe. Denn wo sich Neigungen und Wünsche der Pflicht entgegenstellen, wird die Erfüllung derselben Anstrengung fordern. Pflichttreue ist nicht das Werk der Liebe, sondern der Ehrfurcht. Liebe ist eine Sache der Wahl, aber die Pflicht gebietet mit Nothwendigkeit und läßt keine Wahl übrig.

Das religiöse Gefühl kommt zu dem sittlichen und dem Gewissen gleichsam als dessen Verklärung hinzu. Im religiösen Gefühl erheben wir uns über alles Irdische. Andacht ist Erhebung des Gedankens zu Gott. Aber Moralität und Sittlichkeit ist die Conditio sine qua non der wahren Religiosität. Wer die Stimme des moralischen Gesetzes in seinem eigenen Innern nicht vernommen und verstanden hat, kann auch die Sprache der göttlichen Ideen menschlich gar nicht verstehen. Die Wissenschaft der Tugendlehre muß also früher sein, als die Lehre von der Religion.

Eine bloße Gemüthsstimmung wie die religiöse kann uns keine neuen Pflichten vorschreiben (denn das thut allein das moralische Gesetz), sie kann uns nur ermuntern diejenigen auszuüben, welche wir sonst schon erhalten haben. Von dem sittlichen Bewußtsein des Werths der Tugend geht alle Verpflichtung aus und die Religion entlehnt ihr ganzes Interesse von diesem Bewußtsein.

Unser Bewußtsein muß vom Menschlichen zum Göttlichen emporsteigen. Nur durch menschliche Liebe können wir das Göttliche inne werden. Das Göttliche ist nicht der Anfang, sondern das Ende unserer w i s s e n s c h a f t l i c h e n Weisheit. Wenn die Frage entsteht, wie wir die göttliche Vollkommenheit zu denken haben, so müssen wir von der menschlichen Unvollkommenheit ausgehen und das Beschränkte in ihr absolut denken. Wir können nicht die Gottähnlichkeit aus der Göttlichkeit, sondern gerade

umgekehrt, die Göttlichkeit nur aus der gegebenen Gottähnlichkeit begreifen.

---

3. Das Religionsbedürfniß.

Woher kommt dem Menschen das Religionsbedürfniß? Wie kommt der Mensch, der Sohn der Scholle und der Herr der Erde, dazu, Auge und Hand aufwärts zu heben, als wäre da oben Jemand, unter dessen Herrschaft er noch stände? Alle unsre Sinne bleiben gebunden an die Erde, nur der Blick des Auges schweift über sie hinaus in die Himmelsräume. Ist es das Auge, welches im Himmel den Vater der Geister erblickt? Nein! Niemand hat Gott je gesehen. Die Außenwelt, die uns die Sinne zeigen, ist die Körperwelt. Gott aber ist ein Geist.

Wir werden Gottes weder durch Sinne noch durch Demonstration oder Beweis inne, sondern durch das Gefühl und zunächst durch das der Abhängigkeit.

Das Gefühl der Abhängigkeit ist zugleich das der Endlichkeit und Beschränktheit.

Worin zeigt sich nun diese Abhängigkeit? Der Mensch ist ein Theil der Welt, also immer in Beziehung zu etwas, seiner Erkenntniß wie seinem Thun nach. Er ist also niemals unbedingt selbstständig und sich selbst genug. Er ist abhängig von einer ihm überlegenen Macht, dem S c h i c k s a l. Ist diese Macht aber nicht eine Macht der Natur? Die Erforschung der Natur kann uns aber Gott nicht zeigen. Ist die Abhängigkeit von Naturkräften und die von der Gottheit nicht dieselbe? Nicht ganz! Von der Naturnothwendigkeit (dem Schicksal) ist wohl der Z u s a m m e n h a n g, aber nicht das D a s e i n der Wesen abhängig. Das Dasein eines Wesens ist immer durch das Dasein eines andern Wesens bedingt. Der letzte Grund des Daseins

aller Wesen muß also selbst ein Wesen sein, das den Grund seines Daseins in sich selbst trägt d. h. dessen Dasein nothwendig ist. Ohne die Voraussetzung eines solchen Wesens würde Vernunft ihr selbst niemals völlig Genüge leisten können. Dies Wesen kann auch nicht die beharrliche Masse im Raume sein, denn diese verschwindet wegen ihrer unvollendbaren Zusammensetzung vor der Idee selbst. Daher bleibt dem Menschen, obschon wir in der Natur jedes Ereigniß aus dem Zusammenhange der Erscheinungen erklären, doch immer das Gefühl der Abhängigkeit von einem höheren Wesen als er selbst ist. Dies Gefühl ist ein religiöses, denn es hebt unsern Blick aufwärts, wenn wir auch gleich nicht zu sagen wissen, was wir uns vorstellen.

Mit dem Abhängigkeitsgefühl verbindet sich das Schuldgefühl. Das Sittengesetz sagt uns, was wir thun und lassen sollen. Einerseits werden wir uns durch dasselbe unserer höheren Abkunft bewußt, andererseits drückt uns das Bewußtsein es nicht erfüllt zu haben und wird zum Schuldbewußtsein. In dem Bewußtsein seiner Würde demüthigt sich der Mensch vor dem allein Heiligen. Deswegen erscheint selbst unsere Abhängigkeit uns als Strafe und Schuld.

Das Abhängigkeits- und das Schuldgefühl weist auf etwas Höheres und Heiligeres hin als wir sind. Es ist die Grundlage aller Frömmigkeit und Herzensreligion und versetzt uns in die Gemüthsstimmungen demüthiger Ergebung, Andacht und Anbetung.

---

4. Die Quellen der religiösen Erkenntniß.

Die Religionsphilosophie hat es nur mit der religiösen Erkenntniß zu thun. Ihr gehören die Glaubens- und Ahndungslehre. Es giebt nämlich drei Formen unserer ursprüng-

lichen Ueberzeugung: Wissen, Glaube, Ahndung. Wir wissen um das Endliche, glauben an das Ewige und ahnden das Ewige im Endlichen. Glaube und Ahndung gehören nur der religiösen Ueberzeugung an.

Fragt man: woher empfängt der Geist die Gabe der religiösen Erkenntniß und welches ist die Quelle derselben? so ist die richtige Antwort: Religiöse Erkenntniß ist ebenso wie die mathematische ein ursprüngliches Eigenthum unserer Vernunft. Die Quelle der religiösen Erkenntniß liegt also in uns und nicht außer uns.

Als vor mehreren Jahren die Bewegung der sogenannten Lichtfreunde entstand, wurde diese Frage etwas sehr unbestimmt so formulirt: Ob Geist, ob Schrift? Bei dieser schwankenden Fassung der Frage muß man erst weiter fragen: Welcher Geist? Der eigene oder fremder? Wir sagen: der eigene! Aber wie und wodurch gelangt der eigene Geist zur religiösen Erkenntniß? Durch Erleuchtung oder durch Nachdenken? Wir sagen: durch Nachdenken! Nachdenken worüber? Von Außen Gegebenes oder in uns Liegendes? Wäre uns religiöse Wahrheit von Außen gegeben, so wäre sie empirisch und zufällig. Aber religiöse Wahrheiten sind ewige Wahrheiten und ewige Wahrheiten sind nothwendige Vernunftwahrheiten.

Aber das Denken ist willkührlich. Einer denkt sich die Sache so, ein Anderer wieder anders. Denken kann man sich ja eine Sache beliebig. Was schützt nun die religiöse Wahrheit vor „subjectiver Willkühr?" Darauf lautet die Antwort: Eben ihr Ursprung aus reiner Vernunft. Wahrheiten die aus reiner Vernunft entspringen, sind nothwendige Wahrheiten, und nothwendige Wahrheiten kann man nicht drehen und wenden wie man will. Sie stehen unabänderlich fest, auch dann, wenn sie sich gar nicht in der Anschauung, sondern nur in Begriffen darstellen lassen.

Die religiöse Wahrheit ist also ein ursprüngliches Besitzthum des menschlichen Geistes. Die Vernunft ist nicht blos Richterin über gegebene Glaubenswahrheiten, sondern die Quelle der Glaubenswahrheiten selbst. Die innere Stimme, die Verkünderin der Glaubenswahrheiten, wohnt zwar wie ein Echo aus einer andern bessern Welt in jeder Menschenseele, aber nicht Jeder vernimmt diese Stimme in seinem Innern, nicht Jeder versteht ihre Sprache. Auf ihrem Verständniß beruht im tiefsten Grunde die Prophetenmacht, die Macht derer, die ihr lauschten und ihre Orakel der Welt verkündeten. Das, was diese in der Tiefe ihres Geistes vernommen haben, gewinnt dann leicht den Anschein einer höheren Eingebung, einer Eingebung von Außen und Oben.

Wissen, Glaube und Ahndung leben in jedem Menschengeiste auf die gleiche Weise. Jeder Mensch erkennt die Welt in Raum und Zeit unter denselben Naturgesetzen der Wesenheit, Bewirkung und Wechselwirkung und unter denselben Gesetzen der ewigen Wahrheit.

Diese Einhelligkeit der Prinzipien wird man in Bezug auf das Wissen leicht einräumen. Mathematik, Physik, Astronomie sind dieselben Wissenschaften für den einen wie für den andern. Wenn aber der Glaube auch der gleiche in jedem Menschen wäre, woher dann die Verschiedenheit der Religionsansichten unter den Menschen? Religiöse Ansichten scheinen mehr Sache der schwankenden Meinung als der sichern Gewißheit zu sein. Es kann in der Mathematik wohl einen Unwissenden, aber keinen Zweifler geben, wohl aber giebt es genug religiöse Zweifler. Wie kommt das? Der Grund liegt in der Natur der religiösen Ueberzeugung. Sie ist nämlich eine Ueberzeugung von dem, was wir nicht sehen und dem wir doch vertrauen, an das wir glauben. Darum eben nennen wir sie Glaube im Gegensatz gegen das Wissen. Sie ist die Ueberzeugung von dem Unsichtbaren.. Ihr fehlt die zwingende Gewalt der Anschauung. Nur das Anschau=

liche ist dem Menschen, ohne daß er darüber nachdenkt, schon unmittelbar klar. Daher entsteht so leicht das Vorurtheil: nur das sei wahr, was sich anschauen oder aus der Anschauung nachweisen lasse.

Anschaubar sind aber die religiösen Grundwahrheiten gar nicht und aus dem Anschaubaren können sie auch nicht durch Beweis abgeleitet werden. Jeder derartige Versuch muß den religiösen Ideen den Schein völliger Ungewißheit geben. Religiöse Wahrheiten können nur dadurch begründet werden, daß wir sie kritisch als ein ursprüngliches Eigenthum unserer Vernunft nachweisen.

Die Quelle unserer religiösen Ueberzeugung kann nicht Irrthum sein, denn diese Ueberzeugungen enthalten einen unmittelbaren Bestandtheil unserer Erkenntniß. Irrthum, Traum und Dichtung bestehen nur aus abgeleiteten, nicht der erkennenden Vernunft, sondern nur der Einbildung und dem denkenden Verstande gehörenden Vorstellungsarten.

Die Ueberzeugung durch Glauben leidet nicht an Mangel der Gewißheit, sondern nur der Anschaulichkeit und das bringt den Zweifel und die Verschiedenheit der Behauptungen. Der bloßen Behauptung: es ist ein Gott, tritt ebenso leicht das Gegentheil gegenüber: es ist keiner. Daher bedarf man hier um sicher zu gehen neben der bloßen Behauptung noch eine Nachweisung ihres wirklichen Ursprungs aus der Vernunft. Diese Nachweisung habe ich in meiner Metaphysik gegeben.

Es giebt eine Trias religiöser Ideen in der Vernunft des Menschen: Seele, Freiheit und Gottheit. Wir kommen auf dieselben, wenn wir die drei wahrhaft metaphysischen Grundbegriffe: Wesen, Ursach und Gemeinschaft mit der Idee des Absoluten verbinden. Die religiösen Ideen gehen also aus absoluten Begriffsbestimmungen hervor d. i. aus Verneinungen der Schranken unserer sinnlichen Erkenntniß. Aller affirmative Ausspruch derselben ist daher bildlich und

symbolisch. Diese Bildlichkeit aller positiven Religionsvorstellungen ist das Prinzip der Ahndungslehre. Der negative Ursprung der Ideen und die bildlichen Vorstellungen der Ahndung deuten auf den Menschen undurchdringliche religiöse Geheimnisse hin. Das wahre oder ewige Wesen der Dinge ist uns ein Geheimniß. Es ist aber kein Mysterium, welches durch mystische Lehre oder Einweihung enthüllt werden könnte, oder welches durch göttliche Gnade einzelnen Auserwählten offenbart werden könnte, sondern ein Geheimniß, welches keinem menschlichen Geiste entschleiert werden kann, dessen Enthüllung nur durch Umwandelung unsers ganzen Wesens (Aufhebung der Sinnlichkeit) möglich wäre.

Die Idee der Religionsgeheimnisse hat die Lehre von der religiösen Offenbarung veranlaßt. Eine Offenbarung im dogmatischen Sinne als höherer Eingebung der religiösen Wahrheit giebt es nicht. Symbolisch können wir aber sowohl von innerer wie von äußerer Offenbarung sprechen. Die erstere wäre der Glaube unserer Vernunft an die Wahrheit der religiösen Ideen, die andere die Geschichte der Entwickelung des Bewußtseins um diesen Glauben.

Kant äußert sich an Jacobi über diesen Punkt einmal so: „Ob die Vernunft, um zu diesem Begriffe des Theismus zu gelangen, nur durch Etwas, was allein die Geschichte lehrt, oder nur durch eine uns unerforschliche übernatürliche innere Wirkung habe erweckt werden können, ist eine Frage, welche blos eine Nebensache, nämlich das Entstehen und Aufkommen dieser Idee betrifft. Denn man kann ebensowohl einräumen, daß, wenn das Evangelium die allgemeinen sittlichen Gesetze in ihrer ganzen Reinheit nicht vorher gelehrt hätte, die Vernunft bis jetzt sie nicht in solcher Vollkommenheit würde eingesehen haben, obgleich, da sie einmal da sind, man einen jeden von ihrer Richtigkeit und Giltigkeit durch bloße Vernunft überzeugen kann.“

Erster Theil.

Die Glaubenslehre.

Erste Abtheilung.

Die speculativen Ideen des Glaubens.

Die eigentlichen Gegenstände der religiösen Ueberzeugung sind die Gottheit und das ewige Leben. Zum ewigen Leben gehört aber ebensowohl das ewige Wesen wie die freie Kraft des Ichs oder der Seele. So bestimmt sich die Dreigestalt der religiösen Ideen: Seele, Freiheit und Gottheit. Diese Ideen sind keine wissenschaftlichen Grundsätze, sondern die Prinzipien des Glaubens. Der Glaube als religiöse Ueberzeugung ist ebensowohl von dem Wissen wie von dem blos logischen Glauben verschieden. Der letztere ist im Gegensatz gegen das Wissen ein Fürwahrhalten mit unvollständiger Gewißheit. Er gründet sich auf Wahrscheinlichkeitsschlüsse und kann zum Wissen werden, wenn es gelingt, das Urtheil vollständig zu begründen. Glaube in blos logischer Bedeutung dieses Wortes ist also nur dem Grade nach vom Wissen verschieden, dagegen ist der metaphysische oder religiöse Glaube eine ganz andere Art der Ueberzeugung als das Wissen, die niemals in Wissen verwandelt

werden kann. Sie gründet sich auch nicht auf Beweise und Voraussetzungen, sondern ist eine unmittelbare Ueberzeugung unserer Vernunft, die dieselbe Vollständigkeit der Gewißheit hat wie die Prinzipien des Wissens. Etwas ganz anderes ist der Glaube an das Dasein der Mondbewohner, etwas anderes der Glaube an das Dasein Gottes. Jener ist logischer, dieser metaphysischer Glaube. Die Mondbewohner sind ein Gegenstand möglicher (wenn auch nicht wirklicher) Erfahrung. Die Gottheit dagegen befindet sich jenseits der Grenzen aller Erfahrung. Der logische Glaube bezieht sich auf uns unbekannte Gegenstände der Sinnenwelt, der metaphysische Glaube auf Gegenstände einer andern Welt, auf die Dinge der übersinnlichen Welt: er ist die Gewißheit von der Wahrheit der Ideen unserer Vernunft. Welches die übersinnlichen Gegenstände sind, die wir in diesen Ideen denken, das wollen wir uns jetzt weiter klar machen.

Erstes Kapitel.

Die metaphysische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele.

Welcher Gegenstand findet sich in unserer Erkenntniß, den wir als absolute Substanz, als absolutes Wesen betrachten können?

Alle Gegenstände werden uns durch die Anschauung gegeben. Die Anschauung ist aber theils eine innere, theils eine äußere. Die äußere zeigt uns Körper, die innere die Thätigkeiten unsers Ichs.

Die Gegenstände der äußern Anschauung (die Körper) befinden sich im Raume und sind in diesem ins Unendliche theilbar. Daher kann der Körper nicht als absolute Substanz gedacht werden.

Anders ist es mit dem Ich, dem Subject der innern Erfahrung. Unter allen Gegenständen, die ich erkenne, ist das Ich der einzige, der nicht durch sinnliche Anschauung gegeben ist und sich nicht im Raume befindet. Das Ich steht daher auch nicht unter dem Gesetz der Unvollendbarkeit der räumlichen Zusammensetzung und kann mithin als absolute Substanz (Wesen) gedacht werden.

Die Materie, woraus der Körper besteht, läßt sich in Theile zerlegen, von denen jeder wiederum Materie ist, aber das Ich (die Seele) läßt sich nicht einmal in Gedanken in eine Mehrheit von Ichs (Seelen) zerlegen. Das Ich wird als einzelnes Subject schlechthin ohne Vielheit vorgestellt.

Nun haben wir zwar keinen Erfahrungsbegriff von dem, was die Seele eigentlich sei, aber die Metaphysik sagt uns, daß wir sie unter dem Vernunftbegriff eines einfachen immateriellen Wesens vorzustellen haben, und obschon das eine bloße Idee ist, die wir mit keiner Anschauung belegen können, so ist diese Idee doch ein nothwendiger Grundgedanke unserer Vernunft und keine Chimäre einer täuschenden und trüglichen Hoffnung. Denn unser Ich, die menschliche Seele, ist der einzige Gegenstand im ganzen Bereich unserer Erfahrung, der als solcher vor der Idee der absoluten Wesenheit besteht. So kommen wir auf die Idee des ewigen Lebens oder der Unsterblichkeit der Seele.

Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele ist der Glaube an die ewige Selbstständigkeit der menschlichen Persönlichkeit. Dieser Glaube an die Ewigkeit unsers persönlichen Daseins ist nicht abhängig von dem Glauben an das Dasein Gottes, noch weit weniger aber hängt er, wie einige Dogmatiker lehren, von dem Glauben an die Gottheit Christi ab, er ist vielmehr ein ursprünglicher und unmittelbarer Bestandtheil des allgemein menschlichen religiösen Glaubens. Er wird nicht erst durch etwas anderes in unsere Erkenntniß eingeführt, sondern ist unmittelbar

in ihr enthalten. Der Glaube an die Erhabenheit unseres Daseins über die Schranken dieses Erdenlebens kündigt sich uns schon in dem Bewußtsein der höheren Würde des Menschen an sowie in den Ueberzeugungen von ewiger Seligkeit und ewiger Vergeltung, die nur in einem höheren überirdischen Dasein realisirt werden können.

Wo dieser Glaube seinen Ursprung hat, dort findet er auch seine Gewißheit, aber nicht in einem ungewissen Dogma. Dieser Ursprungspunkt ist auch der Ort, wo er abgehandelt werden muß, und wenn er nicht da abgehandelt wird, wo er eigentlich hingehört, so liegt die Schuld nicht in der Natur dieses Glaubens, sondern in der fehlerhaften Anordnung der Lehre.

Unsterblichkeit der Seele denkt man sich gewöhnlich als zeitliche Fortdauer der Seele, als ein endloses Leben derselben in der Zeit. Dies ist jedoch sinnliche Mißdeutung dieses vor allen Begriffen in der Tiefe unseres Geistes liegenden Glaubens. Denn dieser Glaube geht nicht auf Fortdauer in der Zeit, sondern auf Erhabenheit der geistigen Persönlichkeit über der Zeit, über der Endlichkeit überhaupt. Das Ich, der Geist selbst erscheint weder im Raume noch in der Zeit. Nur seine Thätigkeiten wird der Geist nach zeitlichen Bestimmungen gewahr, aber nicht sein eigenes Wesen, welches über Raum und Zeit erhaben ist. Zeitliche Fortdauer wäre eine naturwissenschaftliche Frage, da Existenz in der Zeit ein Gegenstand der Natur ist, die nur nach Wahrscheinlichkeit aus unsichern Analogien nach der uns bekannten Naturordnung entschieden werden könnte. Völlige Gewißheit könnte darüber nicht gewonnen werden, weil uns keine unmittelbare Erfahrung darüber möglich ist.

Durch Beweise kann dieser Glaube auch nicht begründet werden, da der religiöse Glaube als ideale Ueberzeugung überhaupt nicht durch Beweise begründet werden kann.

Der bekannte und von Kant kritisirte Beweis für die Unsterblichkeit der Seele:

Was nur als Subject gedacht werden kann, existirt auch nur als Subject und ist also Substanz;
Die Seele (mein Ich) kann nur als Subject gedacht werden;
Also existirt sie auch als Substanz d. i. als schlechthin beharrliches Wesen;

verwechselt das Subject des Urtheils mit dem urtheilenden Subject und ist daher ein Trugschluß, worin der Mittelbegriff fehlt.

Das Subject des Urtheils muß als Gegenstand der Anschauung (und nicht wie das Ich durch Reflexion) gegeben sein, wenn ich etwas über seine Wesenheit ausmachen soll, weil ich sonst kein Kriterium der Beharrlichkeit habe.

Obschon der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele sich nicht objectiv aus der Idee der Gottheit ableiten läßt, so sind doch subjectiv beide unzertrennlich verbunden. Der Glaube an Gott setzt göttliches Wesen in dem Glaubenden voraus, der Gedanke von einem Ewigen kann nur gefaßt werden von einem Subject, welches selbst ewig ist. Demungeachtet liegt der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele gleich ursprünglich mit dem Glauben an Gott in der religiösen Anlage des Menschen und kann aus dieser unabhängig von der Idee Gottes begründet und entwickelt werden. Ja in dem Stufengange der Abstraction von den Schranken der Endlichkeit treffen wir früher auf die Idee der Unsterblichkeit als auf die Idee Gottes.

Wenn wir von dem Selbstbewußtsein ausgehend von allen Schranken der Endlichkeit abstrahiren, so bleibt uns unser Ich als vernünftiger Geist in seiner Erhabenheit über die Endlichkeit der Substanz und Causalität nach stehen. So kommen wir auf die Idee der Ewigkeit und der Freiheit unseres Wesens. Und erst dann, wenn wir in der Abstraction weiter schreitend, ein

ideales Prinzip des Weltganzen suchen und auch an diesem die Negation aller Schranken der Endlichkeit vollziehen, gewinnen wir als letztes Resultat dieser Abstraction die Idee Gottes.

Alle Zweifel an der Unsterblichkeit der Seele haben nur darin ihren Grund, daß man die Träume von einem künftigen Zustand, in welchen die dichtende Phantasie sich diese Idee zu veranschaulichen sucht, für die Idee selbst hielt, und, wenn diese vor dem prüfenden Verstande nicht bestehen konnten, die Idee selbst vernichtet zu haben glaubte.

Von der Zukunft nach dem Tode wissen wir nichts, weder wie sie stattfindet noch wo. Schon Aristoteles sagt: „die Zukunft ist verborgen," und er meint damit nicht blos die irdische Zukunft, sondern auch die Zukunft nach dem Tode. Was wir also nach dem Tode zu erwarten haben, können wir nicht wissen, aber daß wir noch etwas zu erwarten haben, müssen wir glauben.

Es herrschen über die Unsterblichkeit der Seele mancherlei irrige Ansichten. Die wahre Idee der Unsterblichkeit ist die Idee des ewigen Lebens meines Ichs d. i. die Idee der Ewigkeit des geistigen Einzelwesens, des Individuums. Also persönliche Fortdauer nach dem Tode und nicht Zerfließen ins All. Das letztere ist die Meinung des Pantheismus. Dieser denkt sich die Unsterblichkeit als Aufhebung der Persönlichkeit und Zurücktreten ins Allleben der Natur, oder in der Sprache der Frömmigkeit ausgedrückt: Rückkehr in (nicht zu) Gott.

Diese Vorstellungsweise ist aus der Körperwelt entlehnt und fälschlich auf den Geist angewendet. In der Körperwelt ist die Masse, woraus die Dinge bestehen, unvergänglich, obschon die Gestaltungen zerstört werden. Das Holz, wenn es verbrannt wird, wird Asche, Rauch und Gas. So ohngefähr, meint man, höre auch die Seele nach dem Tode auf zu sein, löse sich in

ihre Bestandtheile auf und diese gehen dann in andere Verhältnisse über. Das wäre streng genommen Sterblichkeit der Seele. Aber diese ganze Vorstellungsweise widerstreitet der Idee der Einfachheit der Seele.

Schelling meint, die individuelle Persönlichkeit werde durch den Körper des Menschen bestimmt und diesen hinweggedacht bleibe nur der allgemeine Begriff Seele übrig. Allein hier wird ein Denkproceß, den ich in meinem Verstande an den Begriffen vornehme, so angesehen wie ein Naturproceß, der draußen mit den Dingen der Welt verläuft. Allerdings, wenn ich von den einzelnen individuellen Geistern abstrahire, komme ich auf den Begriff „Geist“ in abstracto d. i. auf etwas Allgemeines. Aber daraus folgt nicht, daß wenn die einzelne wirkliche Seele ihre körperliche Hülle abstreift, sie sich auch in etwas Allgemeines verwandele. Denn dabei handelt es sich um keine Abstraction eines Begriffes, sondern um eine Metamorphose eines Wesens.

Hegel drückt sich über eine individuelle Fortdauer der Seele nach dem Tode nur flüchtig und zweideutig aus. Die jüngeren Hegelianer, Richter und Feuerbach, haben das philosophische Geheimniß verrathen und das neue Evangelium des ewigen Todes mit Enthusiasmus verkündet. Sie wollen die Hoffnung wie die Furcht des Jenseits gänzlich ausrotten. Der dialektische Grund für diese Ansicht ist bei Feuerbach ein sehr seichter. Weil der Begriff der Unsterblichkeit ein negativer Begriff ist, soll er auch ein nichtiger sein. Aus diesem Grunde müßte er auch die Analysis des Unendlichen für nichtig erklären. Feuerbach verwechselt in seiner plumpen und desultorischen Dialektik durchgängig das Unendliche (das mathematisch Unvollendbare) mit dem Absoluten (dem in sich Vollendeten) und behauptet, ohne zu bedenken, daß wir das Endliche nicht blos dem Unendlichen, sondern auch dem Ewigen entgegensetzen: „die Nothwen-

digkeit nur vermittelst der Negation der Endlichkeiten zum Gedanken des Unendlichen (er meint: des Absoluten, denn das mathematisch Unendliche ist uns in der reinen Anschauung schon gegeben und wird nicht durch Negation irgend eines Begriffes erst gebildet) dringen zu können, hat doch wohl ihren Grund nicht im Subject, sondern im Gegenstande selbst." Gerade umgekehrt. Wegen der Schranken unserer Erkenntniß haben wir keine positive Erkenntniß vom Absoluten, sondern können uns dasselbe nur durch Hinwegdenken dieser Schranken vorstellen. Feuerbach dagegen betrachtet die Schranken unserer Erkenntniß als die Schranken der Dinge selbst. Die nothwendige Folge dieses Fehlers ist die Aufhebung der Objectivität der Idee des Absoluten.

Daß es tiefere Geister giebt als den Menschengeist zeigen uns die Thierseelen. Höhere Geister und größere geistige Macht als die menschliche kündigen sich uns nirgends unmittelbar in der Natur an. Der Mensch erscheint an der Spitze der irdischen Geschöpfe und in allen größeren Naturerscheinungen herrscht vor unsern Blicken das Schicksal der Naturnothwendigkeit ohne willkührliche Bewegung.

Wir können uns indeß nicht blos dem Grade, sondern auch der Art nach höhere Geister denken, wenn wir in dem Bilde des menschlichen Seelenlebens uns das Verhältniß der Vernunft zu den Sinnen verändert denken. Dies ist auf dreierlei Weise möglich.

1) Wir können uns die Schranken des innern Sinnes wegdenken. Vor der Selbsterkenntniß eines solchen Geistes läge sein ganzes Inneres ohne Dunkel, er hätte kein bruchstückweises Bewußtsein wie wir, bedürfte keines Nachdenkens, keiner Reflexion, keiner Aufklärung durch diese. Der Unterschied zwischen Anschauung und Denken fiele weg, indem gerade das menschlich Edlere, das Denken keine Stelle fände, sondern alle innere Klar-

heit in eine höhere uns unfaßliche Anschauungsweise verwandelt würde.

2) Wir können uns ein Geistesleben denken, in welchem die dem Menschen eigenthümliche Spaltung zwischen dem innern Sinn und den äußern Sinnen aufgehoben ist. Ein solcher Geist, in welchem die Ungleichartigkeit der Anregung für das Selbstbewußtsein und für Dinge außer uns aufgehoben wäre, würde mit unmittelbarer Klarheit in die Welt des geistigen Lebens blicken, fremden Geist anschauend erkennen, wie den eigenen, und wäre er sonst dem Menschen ähnlich, in einer unmittelbaren Geistesgemeinschaft mit seinen Freunden leben, aber eine Körperwelt erschiene ihm gar nicht erst.

3) Endlich das höchste Ideal eines menschenähnlichen Geistes wäre das einer selbstständigen, ganz vom Sinne befreiten Vernunft. Die Erkenntniß dieser Vernunft würde das Weltall umfassen, für sie gäbe es keine unvollendbare Zahlenreihe, keinen grenzenlosen Raum, keine Zeit, sondern nur unbedingte Vollendung der ewigen Ordnung der Dinge. Es läge vor dieser Vernunft die Anschauung des Urbildes aller Erkenntniß, von welchem wir nur stückweis unvollkommene Nachbilder zu fassen vermögen. Wir müssen uns aber bescheiden, von einer solchen Erkenntnißweise auch nicht einmal einen Begriff zu haben. Wie wir uns nämlich dieses Ideal auszumalen suchen, so zerstört es wieder sich selbst. Denn wir haben ja nur sinnliche endliche Vorstellungen, die sich zum Vollendeten nicht ausbilden lassen, sondern denen wir das Vollendete nur entgegensetzen können.

Einige sagen idealisirend: die vollkommene Erkenntnißkraft ist zugleich urschöpferisch; ihr die Welt Erkennen ist Erschaffung der Welt. Allein auch dieser Gedanke ist uns ganz unanwendbar. Wir haben keinen andern als sinnlichen Begriff vom Geistesleben. Wir kennen keine andere Willenskraft als die bestrebt ist, Bedürfnisse zu befriedigen. Darüber hinaus behält

unsere Wissenschaft nur leere Worte. Wir kennen wohl eine Erkenntniß, welche Wahrheit sucht und findet, aber nicht eine Erkenntniß, welche Wahrheit macht. Für die göttliche Erkenntniß wäre zwischen Traum und Wirklichkeit, zwischen Wahrheit und Irrthum kein Unterschied — aber eben mit der Tilgung dieses Unterschiedes geht dem Menschen jeder bestimmte Begriff einer Erkenntniß verloren.

Wie steht es nun aber mit der Wirklichkeit dieser nur nach unbestimmten Möglichkeiten ausgedachten Geister? Von dem Leben der Menschen, die wir nicht kennen, oder von denen uns die Geschichte nicht erzählt, können wir uns nur Romane dichten. Aber warum sollten solche Menschen nicht leben und gelebt haben? So auch hier. Jedes bestimmtere Bild der übermenschlichen Geisteswelt ist ein Werk der Dichtung, aber so gewiß wir an der Gestalt des Freundes seinen Geist erkennen, erkennen wir an der Gestalt der Welt das Dasein der höhern Geisterwelt, der wir das Menschenleben ein- und unterordnen müssen.

Die Bildlichkeit aller unserer positiven Vorstellungen von der Geisterwelt zeigt sich auch an dem Engelglauben, der in unserer heiligen Sage eine so wichtige Rolle spielt.

Engel, himmlische Heerschaaren, sind die Wesen, die im Himmel den Thron der Gottheit umgeben und die Gott als Boten und Diener aussendet, seine Befehle zu überbringen und seinen Willen auszurichten. Diese Vorstellungsweise hängt mit der Vorstellung vom Himmel als Residenz Gottes zusammen. Der Himmel selbst wird dabei als Dach der flachen Erdscheibe gedacht.

Da unsere Erkenntniß vom geistigen Leben zunächst an unsere Selbsterkenntniß gebunden ist und sich erst vermittelst der Erkenntniß der Körperwelt über die Schranken unsers Ichs hinaus zur Vorstellung eines allgemeinen Geisterreichs erweitert, so muß bei einer dichterischen Ausmalung der Geisterwelt auch

der Weltbau dieser angemessen sein. Die Unerläßlichkeit dieser Forderung springt in die Augen, wenn wir Dante und Klopstock vergleichen. Der göttlichen Komödie des ersteren liegt der aristotelisch-ptolemäische, der Messiade des letztern der kopernikanische Weltbau der neueren Astronomie zu Grunde. Der aristotelisch-ptolemäische Weltbau hat überm Monde die andere Welt: das Wohnhaus der höheren Geister. Dante öffnet uns den Blick in diese Welt. Er führt uns von Sphäre zu Sphäre, bis wir zuletzt in das Empyreum, den Himmel der Gottheit selbst, das aristotelische τᾀκει gelangen.

Der Weltbau der neueren Astronomie dagegen, der der Messiade zu Grunde liegt, hat keine Architektur, keinen Zusammenhang und keine geschlossene Einheit. Der Himmel selbst ist verschwunden und an dessen Stelle der grenzenlose, unendliche Weltraum getreten. Der Weltbau ist kein Stockwerksbau wie der des Aristoteles und Dante, sondern Sonnen, ungeheure Weltkugeln schweben durch ungeheure Entfernungen von einander getrennt im unermeßlichen Raume und Engel schweben oder fliegen von Sonne zu Sonne. Das kann sich die Phantasie nicht ausmalen und wenn sie es versucht, so giebt es ästhetische Absurditäten und Widersprüche zwischen dem Reiche der Wirklichkeit und der Einbildungskraft. Denn wenn der Flug eines solchen Engels auch die Geschwindigkeit einer Kanonenkugel hätte, so würde er doch Millionen Jahre brauchen, um von einer Sonne zur andern zu gelangen, auch wenn er nicht ermüdete. Unterdeß ist aber die Begebenheit längst vorüber, um derentwillen der himmlische Bote ausgesandt wurde und zur Erde herniederfliegt. In diesem Mißverhältniß zwischen Mathematik und Aesthetik liegt das Störende in Klopstocks Messiade. Bringen wir nun aber noch unsere Kenntnisse der mathematischen Physik hinzu, so vernichtet sich die ganze Vorstellungsweise vollends. Wir können uns nämlich die Engel nicht als Bewohner anderer

Weltkörper denken. Denn diese können vermöge des Gesetzes der allgemeinen Schwere, dem alle Körper und somit auch alle organischen Körper unterworfen sind, so wenig von ihren Wohnplätzen wegfliegen, wie wir von unserm Planeten.*)

Die Vorstellung von Gott als dem König der Welt, der seine Diener und Boten, die Engel, durch seine Befehle in Bewegung setzt, ist also ein Bild, dem in seiner dichterischen Vollendung auch die Vorstellung vom Weltbau entsprechen muß.

Zweites Kapitel.

Die metaphysische Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens.

Die Lehre von der Freiheit gehört zu den schwierigsten Lehren der Metaphysik. Diese Schwierigkeiten haben einen doppelten Grund, der eine liegt in der Vieldeutigkeit des Wortes: „Freiheit", wodurch nicht leicht zu vermeidende Begriffsverwechselungen veranlaßt werden, der andere liegt in der Schwierigkeit, welche die Lehre vom negativen Ursprung der Ideen des Absoluten überhaupt umgiebt.

Freiheit ist im Allgemeinen Unabhängigkeit und man muß immer erst hinzufügen von was, wenn man den Begriff näher bestimmen will. Es wird daher von Freiheit in sehr verschiedenem Sinne gesprochen. Man kann darunter verstehen:

1) Unabhängigkeit von Naturgesetzen überhaupt (Freiheit im transcendentalen oder metaphysischen Sinne), 2) von den mechanischen Naturgesetzen der Körperwelt (psychologische Frei-

*) S. meine Reformation der Sternkunde. S. 159—163.

heit), 3) von der Willkühr der Regierung (bürgerliche Freiheit), 4) von der Willkühr eines Andern (persönliche Freiheit).

Bei der Lehre von der Freiheit des Willens kommt der erste und zweite von diesen Begriffen in Frage. Beide Begriffe sind einerseits nicht ohne Schwierigkeiten von einander zu unterscheiden, andererseits ist der erstere eine bloße Idee, bei der man sich immer in Widersprüche verwickelt, sobald man neben dem verneinenden Begriff des Unabhängigen noch einen bejahenden Begriff sucht.

In der Freiheit des Willens liegen die Gründe der Zurechnungsfähigkeit.

Zurechnungsfähigkeit ist die Eigenschaft eines Menschen, vermöge welcher er einem richtenden Urtheil unterworfen ist, welches ihn lobt oder tadelt, seine Gesinnungen und Thaten ihm entweder als Verdienst oder als Schuld beimißt. Sie setzt Unabhängigkeit unserer Handlungen von äußern Bestimmungen und Selbstständigkeit der handelnden Kraft voraus.

Diese Eigenschaft ist eine Eigenthümlichkeit des verständigen Willens, weil seine Antriebe allgemeine Regeln sein können.

Wo etwas geschieht, weil es geschehen muß d. h. wo etwas nach Naturgesetzen, also mit Nothwendigkeit geschieht, da findet keine Verantwortlichkeit und keine Zurechnungsfähigkeit statt. Auch das Thier ist unzurechnungsfähig. Denn die thierische Willkühr wird durch die Antriebe in der Empfindung (die sinnlichen Antriebe) unmittelbar zur That bestimmt. Das Thier besitzt keine Kraft der Selbstbeherrschung, keine Gewalt über sein Inneres und kann die Folgen seiner Handlungen nicht vorhersehen. Der verständige Wille dagegen handelt nach der Vorstellung von Gesetzen. Ein solcher Antrieb bestimmt nicht unmittelbar die That, sondern nennt nur eine Aufgabe. Der Wille ist hier in seiner Aeußerung nicht unmittelbar von dem

Antriebe abhängig, sondern er folgt den Gesetzen der Antriebe mit Unabhängigkeit, mit Freiheit, er unterwirft sich ihnen, aber sie sind nicht sein Schicksal. Diese Freiheit nun ist die Bedingung der Zurechnungsfähigkeit.

Wo also Zurechnung stattfinden soll, ist erforderlich: 1) ein Gesetz, unter welches eine freie Unterordnung möglich ist. Ein solches Gesetz ist ein Zweckgesetz, welches etwas aufgiebt und wonach gerichtet werden kann; 2) freier Wille, der unter jenem Gesetz steht.

Diese Freiheit des Willens betrachtet man bisweilen als etwas, was durch Geistesbildung erst erworben werden soll, als eine Befreiung aus den Banden der Sinnlichkeit, von der Gewalt sinnlicher Lüste und Begierden und man sagt daher: nur der Tugendhafte sei frei, der Lasterhafte sei ein Sklave der Sünde. Wer ist denn nun aber der Befreier, der uns jene Befreiung von dem Zwange sinnlicher Nöthigung schafft? Dieser muß der ursprünglich Freie sein, den ich allein für seine Thaten verantwortlich machen, dem ich sie zurechnen kann. Denn von dem Gefesselten kann man nicht fordern, daß er selbst seine Ketten zerbrechen soll. Wem seine Thaten zugerechnet werden können, der muß schon ursprünglich frei sein und nicht die Freiheit erst zu gewinnen haben. Es muß also auch eine solche ursprüngliche Unabhängigkeit der Willkühr in ihren Entschließungen von den sinnlichen Einwirkungen auf sie geben.

Worin besteht nun diese? wo ist sie zu suchen? Kant sagt: in der Autonomie der Vernunft d. i. darin, daß der Wille sich sein Gesetz selbst giebt und nicht von fremder Gewalt empfängt.

Aber hier liegt eine Zweideutigkeit verborgen. Es kann nämlich ebensowohl eine Autonomie des Triebes wie Autonomie der Willkühr geben.

Die erstere ist die Spontaneität (Selbstthätigkeit) des zweiten

Grundvermögens, des Vermögens der Lust und Unlust, wodurch rein aus dem Gemüthe selbst und nicht durch dessen sinnliche Anregung Antriebe zum Handeln entspringen.

Diese Selbstständigkeit der zweckgesetzgebenden Vernunft in ihren Sittengesetzen war es eigentlich, worein Kant die Freiheit des menschlichen Willens setzte, aber diese Freiheit, welche nichts anderes ist als Selbstgesetzgebung (Unabhängigkeit von der Gesetzgebung eines Anderen) ist nicht die Bedingung der Zurechnung.

Vielmehr wenn das Zweckgesetz schon gegeben ist (sei es nun autonomisch oder heteronomisch), so fordert die Möglichkeit der Zurechnung Freiheit ihm zu folgen oder nicht zu folgen. Diese Freiheit zeigt sich also im Vermögen wählen zu können d. h. sie ist Freiheit (oder Autonomie) der Willkühr und nicht des Triebes. Nur wo ich die Wahl habe zu thun oder zu lassen, bin ich verantwortlich und zurechnungsfähig.

In diesem Vermögen der Wahl besteht nun die Verständigkeit der Willkühr. Denn zwischen die Antriebe, die ihren Ursprung theils in der Sinnlichkeit, theils in der reinen Vernunft haben, tritt die verständige Selbstbeherrschung, vergleicht, würdigt und wählt.

Die freie Kraft in uns ist also die verständige Selbstbeherrschung, die ἐγκράτεια des Aristoteles d. i. die Selbstthätigkeit (Spontaneität) nicht des zweiten, sondern des dritten Grundvermögens, der Thatkraft. Diese ist es, welche bei der besonnenen willkührlichen That den Entschluß bestimmt.

Für diese müssen wir aber die psychologische Freiheit des Willens von der transcendentalen (metaphysischen) Freiheit des Willens unterscheiden. Die erstere ist eine Thatsache der innern Erfahrung, die letztere nur eine religiöse Idee.

Die psychologische Freiheit ist die Unabhängigkeit der Kraft der verständigen Selbstbeherrschung von äußern Naturgesetzen des todten Mechanismus der Körperwelt. Was durch diese selbst-

ständige Kraft geschieht, ist mein eigenes Werk und dafür trifft mich die Zurechnung und ihre Verantwortlichkeit.

Diese Zurechnung ist aber wiederum eine doppelte: einmal die Zurechnung äußerer Thaten nach ihrer Gesetzlichkeit, das anderemal die Zurechnung innerer Thaten (Gesinnungen und Entschlüsse) nach ihrer Sittlichkeit. Das erstere ist die juridische (rechtliche), das andere die moralische (sittliche) Zurechnung.

Bei der rechtlichen Zurechnung fragt es sich, ob eine That auch wirklich meine That war d. i. der Ausfluß meines Willens, der beabsichtigte Erfolg meines Entschlusses.

Dabei kommt es einmal auf die Besonnenheit des Entschlusses und dann darauf an, ob der Erfolg meine Absicht war und wie weit ich die Folgen meiner Handlung voraus wußte.

Meine äußere That erfolgt nämlich mittelbar oder unmittelbar durch meinen Körper. Es kann aber viel durch meinen Körper geschehen, was doch nicht Folge meines Willens ist, und dies ist auch nicht meine That z. B. wenn Jemand unglücklich fallend einen Andern beschädigt. Ebenso ist der Wahnsinnige juridisch unzurechnungsfähig und geht deshalb straflos aus, weil ihm die Besonnenheit des Entschlusses fehlt. Ist aber diese vorhanden, so bestimmt dann weiter der Unterschied von böser Absicht und Verschuldung verbunden mit dem Umstand, wie weit ich die Erfolge meiner That vorausgesehen habe, die Abstufungen der Verantwortlichkeit und Strafbarkeit. Ist die That böswillig wider das Gesetz beschlossen, so liegt ihr böse Absicht (dolus) zu Grunde. Wenn aber eine verbotene Begebenheit unabsichtlich aus meiner That folgt, ich aber den Erfolg voraus wissen konnte, so ist er meine Schuld (culpa).

Bei der juridischen Zurechnung fragt es sich nur, ob eine That meine Absicht war, aber nicht, in welcher Absicht ich sie gethan habe. Die sittliche Zurechnung fragt aber nach der

Beschaffenheit der Absicht, nach der Gesinnung. Hier handelt es sich darum, ob sinnliche Neigung, Liebe zum Edeln oder Pflichtgefühl die That herbeigeführt hat. Die sittliche Zurechnung stellt ebenso wie die rechtliche die Kraft der verständigen Selbstbeherrschung, welche den besonnenen Entschluß entscheidet, vor ihr Gericht; sie tadelt, wenn sinnliche Neigung dem Edeln überlegen war, sie straft, wenn der Pflicht Abbruch geschah, und ertheilt das Lob des Verdienstes, wenn das Pflichtgefühl edle Thaten herbeiführte, die nicht streng geboten waren.

Schwieriger wird die Beurtheilung da, wo ein Mangel an Besonnenheit in Frage kommt. Ist die Kraft des Verstandes gebrochen oder unterdrückt, befindet sich der Mensch in einem Zustande der Besinnungslosigkeit oder Unbesonnenheit (wie in Gemüthskrankheit, Rausch, Fieberphantasie, Schreck, Zorn, Schüchternheit rc.) so handelt er nach sinnlichem Entschluß, für den er nicht verantwortlich gemacht werden kann.

Allein hier fragt es sich weiter, ob ein solcher Zustand nicht eigene Schuld sei, ob er nicht durch Begehungen oder Unterlassungen der verständigen Selbstbeherrschung selbst herbeigeführt sei? Ist dies der Fall, so wird hier die That auch zuzurechnen sein.

Neben der Gewalt sinnlicher Gemüthsbewegungen wirkt auch die Macht der Gewohnheit. Diese ist entweder das Werk der zufälligen äußern Umgebungen oder das Werk eines fremden Verstandes, das Werk des Erziehers. Erst wenn er zur Reife gelangt, kann der eigene Verstand selbstständig dagegen auftreten.

Die rechtliche Zurechnung hat auf alle von daher entlehnten Entschuldigungsgründe keine Rücksicht zu nehmen, sie sieht nur auf die Absichtlichkeit der That. Sie fragt nur, ob der Mensch in einem Zustande war, in dem er sich besinnen konnte.

Schwieriger ist hier die sittliche Beurtheilung, weil das Innere der Gesinnung selbst dem eigenen Blicke nicht immer

hinreichend klar vor Augen liegt, weil das Herz auch verborgene Falten haben kann.

Juridisch dreht es sich nur um die Frage, ob die That meine Wahl war, ob die Kraft der verständigen Selbstbeherrschung in mir durch ihre Handlungen oder ihre Unterlassungen gefehlt habe, und das läßt sich jederzeit entscheiden.

Bei der moralischen Zurechnung dagegen handelt es sich nicht um die Legalität, sondern um die Moralität der Handlungen. Hier wird nicht die äußere That, sondern die innere Gesinnung vor den Richterstuhl gestellt und zur Verantwortung gezogen, und da fragt es sich, ob denn diese Gesinnungen auch schlechthin meine Wahl oder nicht vielmehr der Erfolg der Naturnothwendigkeit in mir sind?

In meinem Entschluß wirken nämlich Antriebe aus meiner Sinnlichkeit und Antriebe aus meiner Vernunft zusammen. Welcher wird da entscheiden und die That bestimmen? Nicht der beste, sondern der stärkste. Die Gewalt des sinnlichen Antriebs hängt nicht von mir, sondern von den zufälligen äußern Umgebungen meines Lebens ab. Anders steht es mit dem reinvernünftigen Antrieb. Ich muß der Vorstellung des Vernunftgesetzes erst eine solche Stärke geben, daß sie mit überwiegendem Erfolg als Antrieb auftreten kann. Kein Mensch kann die Stärkung seiner guten Gesinnung bis zu einem solchen Grade steigern, daß diese niemals der Gewalt sinnlicher Antriebe unterliegen könnte. Denn das würde eine unendliche Kraft des Widerstandes voraussetzen, die in der Natur unmöglich ist. Die Stärke der guten Gesinnung d. i. die Tugend muß in mir erst gebildet werden. Diese Bildung hängt aber von innern Naturanlagen und der Gunst oder Ungunst äußerer Verhältnisse ab. So erscheint mein Leben als ein nothwendiges Erzeugniß der Natur und eine absolute sittliche Zurechnung scheint gar nicht zulässig.

Aber eine Stimme in meinem Innern spricht ganz anders

und ohne sich an alles das zu kehren. Im vollständigen Widerspruch mit jener Abhängigkeit meines Lebens von Naturgesetzen macht mich dennoch mein Gewissen schlechthin verantwortlich für meine Thaten, ohne Rücksicht darauf zu nehmen, daß die von mir gewählte That nur eine aus meiner innern Natur in meiner äußern Lage nothwendig hervorgehende That war. Dies ist die religiöse Zurechnung, die von der sittlichen wohl zu unterscheiden ist. Hier werden meine Thaten nicht nach ihrer zeitlichen Abfolge und Entwickelung beurtheilt, sondern ich mache mir die Gebrechlichkeit meiner Tugend überhaupt als einen Hang zum Bösen zum Vorwurf. Dies setzt nicht blos psychologische, sondern transcendentale oder metaphysische Freiheit des Willens voraus d. i. nicht nur Vermögen der Wahl, sondern Vermögen der freien Wahl.

Die psychologische Freiheit besteht nämlich in dem Besitze des Vermögens der Willkühr d. i. darin, daß ich etwas mit Absicht thun kann. Die metaphysische Freiheit aber in der Unabhängigkeit jenes Vermögens von Naturgesetzen. Die juridische sowohl wie die ethische Zurechnung urtheilt unter Voraussetzung der Verkettung der Begebenheiten in der Zeit. Diese sinnt dem Willen eine Freiheit in Bezug auf den zu erwerbenden, jene auf den schon erworbenen empirischen Charakter an. Die religiöse Zurechnung dagegen erhebt sich über die Verkettung der Begebenheiten in der Zeit, sie beurtheilt nicht den empirischen, sondern den intelligibeln Charakter des Menschen. Die besonnen handelnde Willenskraft wird hier, abgesehen von der Verkettung der Begebenheiten in der Zeit, als freier Urheber ihrer Thaten schlechthin vorausgesetzt, was nur nach Ideen gedacht werden kann.

Drittes Kapitel.

Die metaphysische Lehre von Gott.

1. Begriff Gottes.

Ich komme jetzt zu einem Gegenstande, der zu dem Verborgensten und Unerforschlichsten gehört, womit sich der Menschengeist beschäftigt und der dennoch keinem Menschen ganz fremd ist, zu einem Gegenstande, der der Erkenntniß wie dem Zweifel gleich unzugänglich zu sein scheint. Dieser Gegenstand ist die Gottheit.

Wir wollen zuerst den Begriff festzustellen suchen, damit wir bestimmt wissen, was wir dabei zu denken haben, wenn wir den Namen Gottes nennen. Wie sollen wir aber den richtigen Begriff von Gott finden? Das scheint auf den ersten Anblick sehr schwierig, ist es aber in der That nicht, wenn wir nur die Sache am rechten Ende angreifen.

Wir würden gar nicht zur Vorstellung von Gott kommen, wenn wir keine Erkenntniß der Welt besäßen. Gott für sich allein können wir nicht erkennen.

Wenn wir nach dem Grunde des Daseins der Welt forschen, zeigen sich uns drei Möglichkeiten:

> Die Welt ist entweder durch blinden Zufall oder durch innere Nothwendigkeit oder durch ein höchstes Wesen da.

Das sind die drei möglichen Arten des Daseins der Welt. Eine andere Möglichkeit ihres Daseins giebt es nicht.

Das erstere ist die Lehre Epikur's, das andere die der Stoiker, des Spinoza, der neuern Pantheisten sowie der Buddhaisten, das letztere die Lehre Plato's und Aristoteles', die Ansicht der Deisten, der Glaube der Christen. Das erstere führt auf die Lehre von der *τύχη*, dem Zufall, das zweite auf die Lehre von

der εἱμαρμένη, dem Schicksal, und das dritte auf die Lehre von Gott als dem Herrn der Welt.

Gott ist also das höchste Wesen, durch welches die Welt besteht, der Urheber oder der Schöpfer der Welt.

Gott ist also ein besonderes Wesen über der Welt, verschieden von allen Weltwesen, außerweltlich, überweltlich — und nicht etwas Allgemeines ohne Wesenheit. Dies ist der richtige Begriff von Gott, der aber der neueren Philosophie und damit auch einem großen Theil der Theologen verloren gegangen ist.

Fichte meinte, daß die Gottheit nicht als eine besondere Intelligenz und Persönlichkeit gedacht werden könne, denn alle Persönlichkeit sei nur möglich durch eine Beschränkung gegen Anderes auf sich selbst. Er denkt sich „die Gottheit, wie er selbst sagt, gar nicht als ein persönliches Wesen, das noch hinter der Geisterwelt stehe, sondern als die moralische Weltordnung, die als sittliches Gesetz den Willen Aller harmonirende lebendige Macht, durch welche jede wahrhaft gute Handlung gelingt, jede böse mißlingt; ohne die kein Haar vom Haupte fällt und kein Sperling vom Dache." In der Vernunft, meint er, liege kein Grund, über die moralische Weltordnung hinauszugehen und ein besonderes Wesen als die Ursache derselben anzunehmen. Dieser Begriff von Gott sei in sich widersprechend, denn das Besondere sei nur möglich durch Beschränkung und Gegensatz gegen Anderes, also durch Verzichtung auf die göttliche Unendlichkeit. Gott ist ihm darum etwas Allgemeines und zwar das reine Ich. Denn das reine Ich ist kein Individuum, keine besondere bestimmte Persönlichkeit, sondern ein Product der Abstraction — nur der Begriff vom Ich.

Der Glaube an eine Gottheit, an ein von der Welt unterschiedenes höchstes Wesen ist dieser Ansicht gerade entgegengesetzt. Und wenn man dennoch von Gott redet und das reine

Ich so nennt, so wird das Wort nicht mehr in seiner alten ehrlichen Bedeutung genommen.

Schelling und Hegel folgen den Ansichten Fichte's. Dem erstern ist Gott die absolute Vernunft d. i. Vernunft ohne Beschränkung gedacht (also im Grunde ein abstracter und noch dazu negativer Begriff), dem andern der Begriff selbst d. h. das Allgemeine schlechthin.

Dabei ist aber nicht bedacht, daß die Begriffe nur Producte unserer Abstraction d. i. subjectiver Erzeugnisse des menschlichen Verstandes sind, die außer demselben keine objective Realität besitzen. Wenn man ihnen dennoch eine solche andichtet, so verfällt man in den Fehler des scholastischen Realismus, der das Allgemeine hypostasirte d. i. die Begriffe in Wesen verwandelte. Und dies ist der Grundfehler der neoplatonisirenden Systeme von Fichte, Schelling und Hegel.

Bei Fichte tritt der Fehler am einfachsten und schärfsten hervor. Alle seine Behauptungen und Gründe sind geradezu falsch. 1) Wenn er sagt: „In der Vernunft liege kein Grund, über die moralische Weltordnung hinauszugehen und ein besonderes Wesen als die Ursache derselben anzunehmen," so hat er den Irrthum auf den schärfsten Ausdruck gebracht. Denn in der Vernunft liegt, wie wir später sehen werden, gar wohl ein Grund, über die moralische Weltordnung hinauszugehen und ein besonderes Wesen als Ursache derselben anzunehmen. 2) Das höchste Wesen ist nicht das allgemeine Wesen aller Dinge. Dies ist ein Ungedanke, der in sich selbst zerfällt. Denn das Allgemeine besitzt keine Wesenheit und kann daher auch nicht die Substanz der Dinge sein. Also gerade Fichte's Begriff von Gott birgt einen Widerspruch in sich. Dagegen enthält der Begriff eines besonderen Wesens als Urhebers der Welt nicht den mindesten Widerspruch. 3) Der Grund, aus welchem Fichte einen solchen hineinzukünsteln versucht, ist ein illusorischer. Denn die

Möglichkeit des Besondern oder vielmehr des Einzelnen beruht nicht auf Einschränkung und Gegensatz, sondern auf seinem Dasein schlechthin. Wenn ich zwei Dinge einander entgegensetze, so muß ich sie mit einander vergleichen. Wenn ich aber zwei Dinge mit einander vergleichen will, so müssen sie mir schon gegeben sein. Gegeben werden sie mir aber nicht durch die Vergleichung, die eine Sache der Reflexion ist, sondern durch die Anschauung. Ich erkenne jedes einzelne Ding für sich in der Anschauung ohne Vergleichung mit andern.

Jeder Begriff ist aus seinen Merkmalen zusammengesetzt. Aus welchen Merkmalen besteht nun der Begriff der Gottheit? Man hat gesagt: aus allen bejahenden (positiven) Merkmalen. Diese Vorstellung von Gott als dem Inbegriff aller Realitäten ist besonders durch Leibnitz und seine Schule ausgebildet worden. Man glaubte Gott als das Wesen denken zu können, von dem alle Realitäten bejahend ausgesagt werden müßten. Diese Leibnitzische Idee des allerrealsten Wesens ist indeß keine allgemeine, dem menschlichen Geiste mit Nothwendigkeit eigene Vorstellung, sondern eine Fiction des logischen Dogmatismus. Wäre sie richtig, dann dürfte keine Realität die andere aufheben. Und doch geschieht dies. Bewegung nach Osten und nach Westen heben sich gegenseitig auf d. i. sie widerstreiten einander. Also ist die Vereinigung aller Realitäten in der Vorstellung eines Wesens unmöglich. Die ganze Vorstellung ist eine Täuschung, die auf der Verwechselung von Widerstreit mit Widerspruch beruht. Realitäten können einander nicht widersprechen, weil jede die logische Form der Bejahung hat und der Widerspruch nur aus der Verbindung der Bejahung und der Verneinung derselben Realität entsteht d. h. in dem Begriff und seinem Gegentheil besteht. Der Begriff der Gottheit ist also ein Begriff ganz eigenthümlicher Art. Er wird weder aus der Erfahrung abstrahirt noch durch Verbindung positiver Merkmale

gebildet, sondern durch Negation der Schranken der Endlichkeit an der Vorstellung von dem Grunde des Daseins der Welt d. h. er ist eine Idee. Man macht sich von diesem Grunde d. i. von dem Weltprinzip blos eine Idee, indem man dasselbe als das höchste Wesen denkt, durch welches die Welt besteht.

Wir halten also an dem alten ehrlichen Begriff von Gott fest. Wir verstehen unter diesem Worte das Wesen, durch dessen heilige Allmacht die Welt besteht, den Schöpfer und Erhalter Himmels und der Erden. Jeden andern Begriff von Gott erklären wir für falsch. Dabei bleibt es aber vor der Hand noch problematisch, ob es auch wirklich ein solches Wesen giebt. Nur so viel können wir vorläufig schon bemerken, sollte sich die Annahme eines solchen als nothwendig zeigen, so müßte diese Nothwendigkeit wohl auf der Beschaffenheit unserer Erkenntniß der Welt beruhen, da uns die Frage nach dem Dasein der Welt unter den möglichen Antworten auch auf ein besonderes überweltliches Wesen als Weltschöpfer führt.

Es läßt sich indessen nicht bergen, daß die Annahme der Gottheit, eines außerweltlichen und überweltlichen höchsten Wesens, unserer Erkenntniß Schwierigkeiten bereitet. Diese Schwierigkeiten kommen aus dem Verhältniß Gottes zu Raum und Zeit und den Naturgesetzen. Die Außerweltlichkeit Gottes scheint unvereinbar mit der Grenzenlosigkeit von Raum und Zeit, seine Allmacht im Widerstreit mit der Selbstständigkeit und Ausnahmslosigkeit der Naturgesetze zu sein. Wie soll man die Unendlichkeit des Raumes und der Zeit mit der Unendlichkeit Gottes in Einklang bringen? Gott ist außer Raum und Zeit. Wo? Darauf fehlt uns die Antwort. Begannen Raum und Zeit erst, als Gott die Welt erschuf? Das ist unmöglich. Die äußerste Anhäufung von Zahlen, womit wir die Ausdehnung des Raumes und die Dauer der Zeit ausdrücken, ist immer nur ein Stück des Raumes und der Zeit. Wenn aber Raum und Zeit schon vor Erschaffung

der Welt waren, so stand ja Gott unter Bedingungen des Raumes und der Zeit. Dazu dann die Selbstständigkeit und allgewaltige Herrschaft der Naturgesetze, durch welche die Wirksamkeit Gottes ausgeschlossen scheint, was schon Lessing zu der Bemerkung veranlaßte, ein außerweltlicher Gott würde nur das Zusehen haben, da ja die Welt den Gesetzen der Mechanik gehorche und dadurch ihren unveränderlichen Gang von selbst gehe. Endlich die Unmöglichkeit der Schöpfung bei der Beharrlichkeit der Masse.

Diese Schwierigkeiten haben den menschlichen Geist hauptsächlich zum Pantheismus und Atheismus hingetrieben. Der Raum mit seiner Unendlichkeit ist ein Gegenstand der Anschauung, den man nicht hinwegdisputiren kann. Wie kann aber in oder neben diesem die Unendlichkeit des höchsten Wesens bestehen, das man nicht siehet. Wenn man eins von beiden aufzuheben sich gezwungen sieht, so ist der Vortheil der Evidenz immer auf Seiten des Raumes und der Zeit. Denn der Raum ist eine Anschauung, die Gottheit eine bloße Idee.

Dieselben Schwierigkeiten traten uns schon bei der Idee der Freiheit und der Idee der Seele entgegen. Auch diese stehen im Widerstreit mit den Naturgesetzen.

Die Schwierigkeiten sind in der That vorhanden, die Metaphysik besitzt aber auch die Mittel sie zu heben. Sie wird uns ein Geheimniß offenbaren, durch das wir einsehen werden, wie es möglich ist, daß Gott und Raum (beide mit ihrer Unendlichkeit) neben einander bestehen können.

2. Erkenntniß Gottes.

Nachdem wir den Begriff Gottes festgestellt haben, müssen wir weiter fragen: wie gelangen wir zur Erkenntniß Gottes?

Hier sind zunächst zwei Fälle möglich. Entweder die Ueberzeugung von dem Dasein Gottes lebt ursprünglich, wenn auch nur dunkel in jedem Menschengeiste, so wie überhaupt nothwendige

Wahrheiten in ihm leben, oder sie wird zufällig einmal erworben, so wie die Kenntniß von diesem oder jenem Dinge erworben wird.

Fände der letztere Fall statt, so wäre wiederum ein doppelter Weg denkbar, auf dem wir zu jener Kenntniß gelangen könnten: entweder ein übernatürlicher oder ein natürlicher. Eine solche auf übernatürliche Weise dem Menschen zu Theil gewordene Kenntniß würde eine Offenbarung sein, denn es würde dadurch etwas offenbar, was vorher verborgen und unbekannt war.

Man kann sich wohl denken, daß die Gottheit gewissen bevorzugten Menschen den Schleier gelüftet habe, der ihr Dasein und ihr Wesen den Augen der übrigen Sterblichen verbirgt. Man kann sich denken, daß Gott sich diesen Sehern oder Propheten auf eine Weise kundgegeben oder offenbart habe, die jede Gewißheit gewährt und allen Zweifel ausschließt. Dies würde eine unmittelbare Offenbarung Gottes an den Menschen sein.

Man kann sich ferner denken, daß durch den Mund jener Propheten die Kunde von Gottes Dasein unter dem Menschengeschlecht ausgebreitet worden sei. Dies würde eine mittelbare Offenbarung sein.

Dies war ungefähr die Meinung der Urchristen. Man glaubte, daß der Vater im Himmel durch Jesus den Menschen offenbart worden sei und daß diese Offenbarung durch seine Apostel und Schüler weiter verbreitet worden sei.

Aber eine solche Offenbarung würde doch den Menschen keine allgemeingiltige, keine dauernde und befriedigende Ueberzeugung von Gottes Dasein gewähren. Denn diese Offenbarung besäßen doch nur diejenigen selbst, denen sich Gott unmittelbar kund gethan hätte. Andere Menschen besäßen nur eine Erzählung von dieser Offenbarung. Die Erzählung von einer Offenbarung hat aber niemals denselben Grad der Gewißheit und kann daher auch niemals dieselbe Ueberzeugung gewähren wie

die Offenbarung selbst. Der Glaube an eine solche Erzählung beruht auf dem Ansehen und dem Vertrauen, das die Männer genießen, von denen sie ausgeht. Sobald das Ansehen dieser Männer zu wanken beginnt, schwindet auch der Glaube, den man ihren Erzählungen schenkt.

Dann ist es ein bloßer Glückszufall, wem eine solche Offenbarung zu Theil wird. Nicht Jeder, der sie haben möchte, kann sie auch erlangen. Noch geringer würde die Zahl derer sein, denen das höhere Licht von Oben selbst aufgegangen ist. Das Menschengeschlecht im Ganzen würde in der früheren Dunkelheit verbleiben und sich auf den natürlichen Weg der Erkenntniß verwiesen sehen.

Was nun aber diesen betrifft, so ist gleich so viel klar, daß wir nicht unmittelbar durch Anschauung zur Kenntniß von Gottes Dasein gelangen können. Es könnte also nur mittelbar durch einen Schluß geschehen: das Dasein Gottes müßte aus seinen Wirkungen erkannt werden.

Alle Arten, das Dasein Gottes aus seinen Wirkungen zu erkennen, lassen sich auf folgende drei bringen.

Entweder man beobachtet Wunder d. i. Begebenheiten, welche die Ordnung der Natur unterbrechen. Solche Begebenheiten, wenn es wirklich welche gäbe, würden diejenige Macht unmittelbar bezeichnen, der die Natur unterworfen ist, sie würden als unmittelbare Wirkungen der göttlichen Allmacht zu betrachten sein.

Oder man beobachtet eine zufällige Ordnung der Natur, eine Ordnung, die auch anders sein könnte, die aber so, wie sie ist, so viel Kunst und Vortrefflichkeit zeigt, daß man dieselbe nicht als von Ohngefähr und durch Zufall entstanden, sondern als das Werk der höchsten Weisheit ansehen muß.

Oder drittens die nothwendige Einheit, die in der Natur herrscht und die wesentliche Ordnung der Dinge leitet auf ein oberstes Prinzip alles Daseins.

Der erste Weg wäre der der supranaturalistischen Theologie, der zweite der der Physikotheologie, der dritte endlich wäre der philosophischste unter allen.

Gegen die Möglichkeit der Wunder hat schon längst die Physik entschieden. Es steht fest, daß in der Natur Nichts geschehen kann, was den Naturgesetzen zuwider wäre. Die metaphysischen Naturgesetze sind ja gerade die Prinzipien (Gründe) der Möglichkeit der Erfahrung. Es ist also unmöglich, daß je eine Erfahrung gemacht werden könnte, die ihnen zuwider wäre.

Was die Physikotheologie betrifft, so müßte man erst die Zufälligkeit der bestehenden Naturordnung, dann ihre Künstlichkeit und Absichtlichkeit darthun und zuletzt müßte man noch aus der Größe des Werks d. i. aus der Größe der Wirkung auf die Allmacht der Ursache schließen können. Damit werden aber Beweise gefordert, die sich nicht führen lassen. Der Nerv der physikotheologischen Beweisart beruht auf der Voraussetzung der Zufälligkeit der Naturvollkommenheit. Aber eben diese Naturvollkommenheit, die der Physikotheolog als eine Anordnung durch Weisheit bewundert, erklärt der Naturforscher aus Naturgesetzen. Sie erscheint uns als zufällig oder als absichtlich, solange uns die Naturgesetze noch unbekannt sind von denen sie abhängt. Sobald aber diese Naturgesetze entdeckt sind, stellt sie sich als ein Werk der Nothwendigkeit dar. Als Keppler die elliptische Figur der Planetenbahnen und das Gesetz des Umlaufs der Planeten in dieser Bahn (sein erstes und zweites Gesetz) entdeckt hatte, meinte er, die Gründe dafür in der Absicht des höchsten Wesens suchen zu müssen, das sich die Harmonie des Himmels, aus der er die Excentricitäten zu erklären versuchte, beim Bau der Welt zum Zweck gemacht habe. Als jedoch Neuton das Gesetz der Gravitation entdeckt hatte, zeigten sich die kepplerschen Gesetze als eine nothwendige Folge aus diesem. Die teleologische Erklärungsweise verschwand und

die mechanische trat an deren Stelle.*) Die Zufälligkeit der Naturordnung ist also nur scheinbar. In der That ist sie Unerklärlichkeit. Sobald die Erklärung gefunden wird, verschwindet sie. Diese Betrachtungsweise, alle Zweckmäßigkeit in der Natur, welche uns zur Zeit noch nach Naturgesetzen unerklärlich ist und daher als zufällig vorkommt, aus der Absicht eines höchsten Wesens abzuleiten, setzt der Naturforschung Grenzen, die nicht als rechtmäßig anerkannt werden können. Zudem leistet sie nicht, was sie verspricht. Denn sie führt höchstens auf einen Weltbildner, aber auf keinen Weltschöpfer. Auch ist die Physikotheologie durch die Physik schon längst außer Cours gesetzt worden.

So bliebe mithin nur der dritte Weg noch übrig. Aber auch dieser zeigt sich bei näherer Ansicht als ungangbar. Denn sollte das Dasein Gottes aus der nothwendigen Einheit der Natur d. i. aus der Naturgesetzlichkeit erschlossen werden können, so wie Le Verrier das Dasein des Neptun oder Hamilton die Existenz der konischen Brechung aus Naturgesetzen gefolgert hat, so müßte das Dasein des höchsten Wesens unter Naturgesetzen stehen und von diesen abhängig sein. Das widerstreitet aber dem Begriffe der Gottheit. Denn unter Gott denken wir uns den absoluten Urheber der Natur selbst. Er kann also nicht als dem Gesetze der Natur unterworfen gedacht werden.

Aus alle dem geht hervor, daß wir die Ueberzeugung von dem Dasein Gottes nicht erlangen, so wie wir zufällig zur Kenntniß von dem Dasein dieses oder jenes Gegenstandes kommen. Es bleibt uns daher nichts Anderes übrig als anzunehmen, daß die Idee der Gottheit ursprünglich, wenn auch dunkel, in uns liege, und daß sie in der Geschichte der Ausbildung der menschlichen Erkenntniß aus dem Dunkel unseres Innern allmälig in immer

---

*) S. meine Schrift: Kepplers astronomische Weltansicht. S. 111 fgg.

bestimmteren und bestimmteren Umrissen vor das Licht des Bewußtseins trete, bis sie zuletzt in ihrer wahren Gestalt sich zeigt. Mit dieser Annahme stimmt in der That die Erfahrung zusammen. Die Geschichte zeigt wirklich einen stufenweisen Fortschritt in der Entwickelung und Ausbildung der theologischen Begriffe. Diese Annahme wird auch noch durch folgenden Umstand bestätigt. Kein Mensch hat vor Zeiten eine Ahndung von dem Dasein des Neptun gehabt, wohl aber haben die Menschen zu allen Zeiten eine Ahndung von dem Dasein Gottes gehabt, wenn es ihnen auch noch an einem klaren Begriffe von ihm fehlte. Voltaire sagt ebenso wahr als schön:

Tout annonce d'un Dieu l'éternelle existence;
On ne peut le comprendre, on ne peut l'ignorer.
La voix de l'univers atteste sa présence
Et la voix de nos coeurs dit qu'il faut l'adorer.

Das, was zuerst die Idee der Gottheit in der Menschenbrust erweckt, ist wohl das Gefühl der Abhängigkeit von äußerer, höherer Macht sowie der Eindruck des Erhabenen.

Bei dem Anblick des Meeres, bei der Betrachtung des Himmels und der Sterne regt sich etwas in der Seele des Menschen, das Gefühl und Gedanke zugleich ist: man sieht etwas Höheres als wir selbst sind, etwas Erhabenes über uns, man ahndet ein Höchstes, das im Verborgenen dahinter steht. Selbst Grönländer, die früher keine Vorstellung von der Gottheit hatten, haben nach ihrer Bekehrung zum Christenthume bezeugt, wie in stillen Stunden bei der Betrachtung des Meeres, der Berge, des Himmels und seiner Gestirne ein mächtiger Gedanke sie eingenommen habe von einem Wesen, das dies Alles doch gemacht haben müsse.

Dies Gefühl richtig auf Begriffe zu bringen ist indeß mit großen Schwierigkeiten verbunden. Auch ist es noch ein weiter Schritt von dem Glauben an höhere Mächte bis zu dem Glauben an eine göttliche Allmacht, welche die Welt erschuf. Dem grie-

chischen und römischen Alterthum im Ganzen ist ohnerachtet seiner hohen Bildung dieser Glaube stets fremd geblieben.

Die Volksreligion der Griechen hatte eine polytheistische Form, weil die Mannigfaltigkeit der Anschauung und nicht die Einheit des Begriffs die Zahl der Götter bestimmte. Daher fehlte im Grunde der griechischen Mythologie auch die Idee der Gottheit. Die griechischen Götter sind Kinder der γαῖα, etwas in der Zeit Gewordenes. Ihr Höchstes war das Fatum, dem selbst die Götterwelt unterworfen war. Die Götter erhielten durch Homer und die ihm folgenden Künstler Menschengestalt und einen ethischen Charakter. Dieser Anthropomorphismus war nicht nach Begriffen, sondern, was der Anschauung näher liegt, nach ästhetischen Ideen gebildet. Erst die Philosophen führen von der Anschauung zu dem Begriff hinüber.

Die ersten Philosophen, die Jonier, hatten noch sehr rohe und mangelhafte philosophische Begriffe. Weder beim Thales noch beim Anaximander noch beim Anaximenes findet sich eine Spur von der Idee der Gottheit. Thales lehrte gewissermaßen im Einklang mit dem Polytheismus der Volksreligion: „das All ist Seelen erfüllt.“ Nach Anaximenes ist ein bestimmtes Element und zwar die Luft das Lebenselement der Natur. Das Philosophem ist Hylozoismus. Die Materie wird als belebt vorausgesetzt, anfangs ins Unbestimmte, bis man bei schärferer Ausbildung der Begriffe auf den Begriff eines besonderen Lebenselementes, eines besonderen Lebensstoffes kommt.

Wie in den kosmischen und ethischen, so bildet auch in den theologischen Ansichten das weit tiefere Philosophem der Pythagoreer einen auffallenden Gegensatz mit der jonischen Schule. Hier findet man noch keine Anerkennung der Gottheit, dort trifft man auf eine Gotteslehre, die, obschon in ein gewisses mysteriöses Dunkel gehüllt, dennoch durch ihre Erhabenheit unsere Bewunderung in Anspruch nimmt.

Nach der Lehre der Pythagoreer sind die beiden Urgründe der Dinge die Grenze und das Unbegrenzte, πέρας und ἄπειρον d. i. die Einheit und die Mannigfaltigkeit. Ueber diesen beiden nur vermittelst der Zahl erkennbaren Urgründen der Dinge steht die Gottheit, die sich unserer Vernunft als die Alles durch Maaß und Zahl bestimmende Urkraft offenbart. Die Urgründe der Dinge, welche bei den Joniern physische Kräfte und Materie waren, werden also hier zu Geschöpfen der Gottheit. Die Pythagoreer dachten sich indeß die Gottheit noch nicht als selbstständiges Wesen über der Welt, sondern als die Lebenskraft der Natur, die als Naturkraft ihren Sitz im Raume hat und sich von dem Heerde der Vesta aus durch das Weltall ergießt. Cicero sagt: die Gottheit sei dem Pythagoras eine durch das ganze Universum verbreitete Seele, aus welcher die menschlichen Seelen genommen sind. Gott ist das weltbelebende Prinzip und diese Weltbelebung wird nach Analogie des menschlichen Organismus gedacht. So wie man das Herz, von wo aus das Blut den ganzen Körper durchströmt, für den Sitz des Lebens hielt, so hielt man den Heerd der Hestia für das Herz des Weltalls. Von hier aus strömt das die Welt belebende Feuer durch den Kosmos und indem es sich mit dem olympischen Feuer nach harmonischen Verhältnissen mischt, entzündet es die Lichter des Himmels — die Gestirne.

Die Gotteslehre dieses Philosophems ist also noch kein reiner Monotheismus. Gott ist seinem Wesen nach Feuer und die Lichtfunken des Firmaments, die Sterne des Himmels, sind Untergötter. Es dämmert also hier zwar die erste Idee der Gottheit, aber diese Idee erscheint immer noch in körperlichen Symbolen. Die Theologie bleibt kosmophysisch. Die pythagoreische Lehre von der Einheit Gottes, durch welchen die unvergängliche Eine Welt besteht, ist im Grunde die heraklitische Lehre von der Einheit des Feuers. Gott ist das Feuer der

Einheit in der Mitte des Weltalls und dieses die Seele der Welt. Erwärmung ist Belebung, Gestirne sind Götter, das All ist seelenerfüllt. Die Abstraction steht hier noch nicht auf dem Punkte, daß sie Geistiges und Körperliches, Sichtbares und Unsichtbares zu scheiden vermöchte.

In derselben Verwirrung der Abstraction befindet sich auch die Theologie der Eleaten. Auch diese hat die Idee der Einheit Gottes, aber Gott ist hier nicht wie bei den Pythagoreern das Weltfeuer, sondern die Weltkugel selbst; er ist das kugelförmige All selbst, das als ein νοούμενον nur denkend d. i. nur durch Begriffe erkannt und nicht angeschaut werden kann. Darum behauptet Xenophanes die Geistigkeit Gottes. Man sieht daraus, wie materiell noch die Begriffe der Alten vom Geiste waren. Die Theologie der Eleaten ist Pantheismus, aber dieser Pantheismus ist weit verschieden von dem des Spinoza. Bei diesem ist Gott die Eine Substanz, bei jenen die Eine Weltkugel; dort das Einfache Wesen und hier das stetige Ganze. Bei Spinoza ist also der theologische Grundgedanke metaphysisch, bei den Eleaten mathematisch.

An diese eleatische Lehre schließt sich die des Empedokles an, welcher die Weltkugel σφαῖρος nennt und diesen ganz so wie Xenophanes als Gott beschreibt. Nur darin unterscheidet er sich von den Eleaten, daß sein Sphairos nicht blos die abstract mathematische Vorstellung der Weltkugel, sondern mit dem realen Inhalte der vier Elemente (Feuer, Wasser, Luft und Erde) erfüllt ist.

Nach Heraklit dagegen ist die Gottheit nicht die Allheit, das Ganze der vier Elemente, sondern die Einheit des Feuers in allen Naturumwandlungen. Gott ist das Eine Feuer, aus dem Alles wird, in das Alles vergeht, und dieses das Gesetz, die Allvernunft, der κοινὸς λόγος.

In allen diesen Philosophemen wird das Wesen der Gott-

heit immer noch ganz körperlich genommen. Gott ist Licht und Feuer oder thront im Lichte. Diese religiöse Licht- und Feuerlehre ist aber auch der Grundgedanke des Parsismus, des Siwadienstes, der Indralehre und des chaldäischen Planetencultus.

Der Erste, der den Geist von der Materie, den νοῦς von der ὕλη trennt und über sie erhebt, ist Anaxagoras. Dieser große Denker hat sich zuerst zu dem richtigen Begriff der Geistigkeit Gottes erhoben — er hat den ersten entscheidenden Schritt zum Deismus gethan: Gott über der Welt, außer der Materie. Aber dieser νοῦς des Anaxagoras ist noch kein Einzelwesen, kein Individuum, sondern etwas Allgemeines. Erst indem sich der Gottesbegriff des Anaxagoras bei Platon und Aristoteles mit den ethischen Ansichten des Sokrates verbindet, gewinnt er Persönlichkeit.

Platon und Aristoteles sind diejenigen, welche den Deismus des Anaxagoras zum strengen Monotheismus fortgebildet haben. Platon trennte zuerst die Weltseele (Lebenskraft der Natur) vom Weltschöpfer. Dieser Eine Gott, der Vater der Welt, ist nach Platon der Einzige, auf den die Philosophie führt. Die Volksgötter werden von ihm zu Dämonen erniedrigt, die nur den Sagen der Väter angehören. Aristoteles hat aber noch Untergötter, die Beweger der Himmelssphären, deren Zahl astronomisch bestimmt ist.*) Aber dieser Einzige, nach Platon der Bildner und Vater, nach Aristoteles der Beweger der Welt, hatte keinen Cultus, er genoß keine Anbetung und Verehrung. Seine Kenntniß lebte nur in den Schulen der beiden größten Philosophen, nicht in den Tempeln des Volks.

Einen Cultus dieses Einzigen finden wir in dem Jehovahcultus der Juden. Dieser Cult gründet sich auf das mosaische

---

*) S. meine Abhandlung über die Sphärentheorie des Eudoxus und Aristoteles in den Abhandlungen der Fries'schen Schule. Zweites Heft.

Verbot aller Götterbilder und auf die Lehre: Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Sein Name Jehovah oder eigentlich Javeh bezeichnet ursprünglich den wirklich seienden Gott im Gegensatz gegen die blos eingebildeten Götter der Heiden. Durch diese Vorstellung und durch die Bildlosigkeit des Cultus bekamen die jüdischen Gelehrten eine Theologie ohne Naturphilosophie. Jehovah ist kein Erschaffener, sondern der Schöpfer selbst. Die Erhabenheit seines Wesens, die Unsichtbarkeit seiner Gestalt, die Unaussprechlichkeit seines Namens, das Geheimnißvolle seines Cultus — dies Alles sind Dinge, wodurch er sich wesentlich von dem Zeus der Griechen und allen Göttern der Heiden unterscheidet.

Der reine Monotheismus ist indessen wohl auch hier erst das Ende und nicht der Anfang der Entwickelung. Vor den Tagen des babylonischen Exils scheinen die Juden noch nicht den wahren Begriff von der Einheit Gottes gehabt zu haben. Jehovah war anfangs, wie es scheint, nichts weiter als ein Nationalgott, aber nicht der Einige Gott, der Schöpfer Himmels und der Erden. Diesen Jehovah dachte man sich wie ein Licht- oder Feuerwesen — wie dieses verheerend und zerstörend. Er ist ein eifriger furchtbarer Gott, dessen Anblick tödtet, dem die Erstgeburt geopfert werden muß, den die Schreckensgestalten der Cherubim und Seraphim umgeben. Aber dieses fürchterliche Wesen war der Schutzherr der Hebräer, ihr Stammgott.

Erst durch die Propheten wird die Vorstellung vergeistigt und Jehovah von einer Schrecken drohenden und zerstörenden Naturmacht zur jenseits thronenden göttlichen Allmacht. Die Natur wird zum Schemel seiner Füße. Er wird mit ethischen Attributen geschmückt. Er ist rein, heilig und hehr. Er haßt Unrecht, Gewaltthat, Betrug, Erpressung, Habsucht, Bedrückung des Nächsten und sieht die Bosheit nicht mit Wohlgefallen.

Jehovah, der Herr des Himmels, ist nun der Einzige Gott. Man denkt sich denselben zwar noch immer im Licht wohnend

und von feurigen Gluthen umflossen, aber sein Wesen kann nicht im Bilde dargestellt werden. Dem heiligen Gott dient man allein durch ein heiliges und gerechtes Leben, nicht durch Opfer, sondern durch Erkenntniß, Einfachheit, Keuschheit, Mäßigkeit. Auf Erden hatte er seinen Sitz und sein Heiligthum in dem Tempel zu Jerusalem. Dort weilte die Schechina, die göttliche Lichtwolke — das Zeichen der göttlichen Gegenwart.

Jehovah ist zwar der Schöpfer der Welt, aber er hat doch immer noch etwas von dem Charakter eines jüdischen Nationalgottes. Die Juden sind sein auserwähltes Volk. Er hat einen Bund mit Israel geschlossen. Priester vermitteln den Verkehr zwischen ihm und dem Volke. Durch die Lehre Jesu wird diese Vorstellung von Jehovah zur Vorstellung von Gott als dem himmlischen Vater aller Menschen, der die Lilien auf dem Felde kleidet, für die Vögel unter dem Himmel sorgt, dessen liebendes Vaterauge über alle seine Kinder wacht. Ist er dort ein Gegenstand der Furcht und des Schreckens, so wird er hier ein Gegenstand der Liebe und der Hingebung, dem man mit kindlichem Vertrauen die Geheimnisse seines Herzens offenbaren und bei den geheimsten Entschlüssen zu Rathe ziehen kann. In dieser Aenderung der theologischen Symbolik liegt der grundwesentliche Unterschied in der religiösen Auffassung der Gottesidee zwischen dem Judenthume und Christenthume. Zugleich streift aber auch der Cultus dieses Einigen wahren Gottes im Christenthume seine blos national-jüdischen Formen ab: er reißt sich los von dem Heiligthum zu Jerusalem und breitet sich aus unter den Völkern der Erde.

Diesen Glauben zu rechtfertigen und zu begründen wurde nun die Aufgabe der Wissenschaft und wenn man die Offenbarung nicht mehr als Grund oder wenigstens nicht mehr als alleinigen Grund des Glaubens betrachtete, so schien dies nicht anders, als durch Beweise geschehen zu können. So kam

man sehr natürlich darauf, Beweise für das Dasein Gottes zu suchen.

3. Kritik der Beweise für das Dasein Gottes.

Es läßt sich schon reinlogisch nachweisen, daß das Dasein Gottes nicht erschlossen werden kann. Jeder kategorische Schluß ordnet einen Fall unter eine Regel. Schlüsse auf Dasein finden nur unter hypothetischer Form statt, indem man von der Wirkung auf die Ursache schließt. Allein von der Folge auf den Grund kann der einfache hypothetische Schluß nur modo tollente d. i. nur verneinend aber nicht bejahend schließen. Ein bejahender hypothetischer Schluß vom Dasein der Folge auf das Dasein des Grundes ist nur möglich, wenn er divisiv vollständig ist d. h. unter der Form der Induction, wenn er die Allheit der Folgen unter einem Grunde oder die Allheit der Gründe über einer Folge enthält, denn dann findet eine Wechselbeziehung zwischen dem Einen und dem Andern statt. Diese Allheit können wir aber hier nicht erreichen. Man müßte also hier nach der hypothetischen Induction schließen: wenn alle Folgen eines Dinges sind, so ist es selbst. Aber alle Folgen kennen wir nicht.

Alle Beweise für das Dasein Gottes müssen also der Form nach Trugschlüsse sein. Nun kann man entweder von speculativen oder von praktischen Prämissen ausgehen. Die ersten finden sich beim ontologischen und kosmologischen, die andern beim physikotheologischen und moralischen Beweise. Wir haben es hier blos mit den erstern beiden zu thun.

Der ontologische Beweis.

Der speculative Grundgedanke für die Idee von Gott ist: das höchste Wesen, welches die eine Ursache der einen Nothwendigkeit ist, von welcher alle Wesen der erschaffenen Welt abhängig sind.

Der ontologische Beweis schließt nun aus dem Begriffe des höchsten Wesens auf das Dasein desselben.

Wenn das Dasein dieses Wesens schon aus seinem Begriffe folgte, so würde dieses Wesen ein nothwendiges und kein blos zufälliges Dasein haben d. i. es wäre ein nothwendiges Wesen.

Der Begriff eines solchen (absolut nothwendigen) Wesens ist aber eine bloße Idee, deren objective Realität dadurch, daß die Vernunft ihrer bedarf, noch lange nicht bewiesen ist.

Wir stoßen hier auf etwas höchst Befremdliches und sogar Widersinniges. Die Kette der Abhängigkeit des zufälligen Daseins scheint uns nämlich zuletzt auf ein nothwendiges Wesen zu führen und doch können wir uns von einem solchen keinen Begriff machen.

Die Namenerklärung von dem absolut nothwendigen Wesen ist zwar ganz leicht. Es ist nämlich ein Wesen, dessen Nichtsein unmöglich ist. Dadurch wird man aber um nichts klüger. Der menschliche Verstand kann nämlich die Nothwendigkeit eines Dinges nur unter Bedingungen einsehen d. i. alle Nothwendigkeit der Wesen ist eine bedingte. Und nun fragt sich, auf welchen Bedingungen beruht denn die Unmöglichkeit das Nichtsein eines solchen Wesens als schlechthin undenkbar anzusehen. Wenn ich alle Bedingungen, die der Verstand jederzeit bedarf, um etwas als nothwendig anzusehen, vermittelst des Wortes: Unbedingt wegwerfe, so ist die Frage, ob ich alsdann durch den Begriff des Unbedingt Nothwendigen überhaupt noch etwas oder vielleicht gar nichts denke. Was soll man unter dem Begriffe von einem Gegenstande verstehen, der ganz außerhalb der Sphäre unseres Verstandes liegt?

Es giebt allerdings Fälle, wo eine Nothwendigkeit schlechthin angetroffen wird. Alle Sätze der Geometrie, z. B. daß ein Dreieck drei Winkel hat, sind schlechthin nothwendig.

Alle diese Beispiele sind aber von Urtheilen und nicht von Dingen und deren Dasein entlehnt. Die unbedingte Nothwendigkeit der Urtheile ist aber nicht eine absolute Nothwendigkeit der Dinge (der Sachen). Denn die absolute Nothwendigkeit des Urtheils ist nur eine bedingte Nothwendigkeit der Sache, sie ist nur eine Nothwendigkeit des Prädicats im Urtheil. Ich behaupte z. B. nicht, daß drei Winkel schlechthin nothwendig seien, sondern unter der Bedingung, daß ein Dreieck da ist (gegeben ist), sind auch drei Winkel (in ihm) nothwendiger Weise da.

Wenn ich das Prädicat in einem identischen oder analytischen Urtheile aufhebe und behalte das Subject, so entsteht ein Widerspruch. Hebe ich aber das Subject zugleich mit auf, so verschwindet der Widerspruch, denn dann ist nichts mehr, dem widersprochen werden könnte. Die drei Winkel eines Dreiecks aufheben ist ein Widerspruch, aber das Dreieck mit seinen drei Winkeln aufheben ist kein Widerspruch.

Davon nun die Anwendung! Wenn ich sage: „Gott ist allmächtig," so ist dies ein nothwendiges Urtheil. Wenn man aber sagt: Gott ist nicht, so liegt darin kein Widerspruch. Denn wenn ich das Dasein von etwas verneine, so hebe ich dadurch das Ding mit allen seinen Prädicaten auf; wo soll da der Widerspruch herkommen?

Es müßte also Subjecte geben, die gar nicht aufgehoben werden können, die bleiben müssen d. i. nothwendige Subjecte. Dann müßte es aber auch einen Begriff von einem Dinge geben, welches, wenn es mit allen seinen Prädicaten aufgehoben würde, einen Widerspruch zurück ließe d. i. dessen Nicht-Existenz undenkbar wäre.

Man meinte früher, daß es einen solchen, aber nur diesen Einen Begriff gebe: den des allerrealsten Wesens. Dieses Wesen, sagte man, hat alle Realität und daher steht zuerst seiner Mög-

lichkeit nichts entgegen. Denn da das All der Realitäten alle Negationen und mithin auch allen Widerspruch ausschließt, so kann der Begriff dieses Wesens nichts Widersprechendes enthalten. Nun ist unter aller Realität auch das Dasein mit begriffen, also liegt das Dasein schon in dem Begriffe des allerrealsten Wesens d. i. in dem Begriffe von einem Möglichen. Wird dies Ding nun aufgehoben, so wird die innere Möglichkeit desselben aufgehoben, welches widersprechend ist.

So scheint es, als ob man aus einem Begriffe a priori von einem Dinge, zu dessen Inhalte auch das Dasein mit zu gehören scheint, dieses (nach der Regel der Identität) folgern könne.

Allein beide Schlüsse, sowohl der auf seine Möglichkeit, wie der auf die Nothwendigkeit seines Daseins sind grundlos.

1) Kann man von der logischen Möglichkeit eines Begriffes nicht auf die reale Möglichkeit eines Dinges schließen. Denn diese letztere beruht nicht auf der Widerspruchslosigkeit seines Begriffes, sondern auf der Uebereinstimmung mit den Prinzipien möglicher Erfahrung. Der Satz: „dies Ding ist möglich" ist kein analytischer, sondern ein synthetischer.

2) Noch weniger kann man aus dem bloßen Begriffe eines Dinges auf die Nothwendigkeit seines Daseins schließen. Der Begriff des allerrealsten Wesens scheint zwar davon eine Ausnahme zu machen, weil in dem Begriffe aller Realitäten auch das Dasein mit begriffen ist oder mit begriffen zu sein scheint. Allein es ist blos Täuschung, wenn man das Dasein zu den Realitäten eines Dinges zählt. Denn wäre das Dasein eine besondere Realität, die zu dem Dinge, das ich im Begriff denke, noch hinzukommen muß, wenn ich es als existirend denken will, so dächte ich jetzt nicht mehr dasselbe Ding, sondern ein ganz anderes, das eine Realität mehr hätte, mithin widerspräche ich mir selbst, wenn ich sagte: das Ding, das ich mir in meinem

Begriff denke, existirt. Durch das Dasein kommt also zum Gegenstande des Begriffs keine neue Realität hinzu, sondern durch dasselbe kommt vielmehr der Gegenstand selbst zum Begriff hinzu. Wenn ich sage: ein Ding existirt, so heißt das so viel als: ich habe davon nicht blos einen Begriff, sondern es ist als ein Gegenstand möglicher Erfahrung gegeben.

Der kosmologische Beweis lautet so:

Wenn etwas existirt, so muß auch ein nothwendiges Wesen existiren;
Nun existire wenigstens ich selbst;
Also existirt ein absolut nothwendiges Wesen.

Der Untersatz enthält eine Erfahrung, der Obersatz beruht auf dem Satze: daß alles Zufällige seine Ursache habe, die, wenn sie wiederum zufällig ist, ebensowohl eine Ursache haben muß, bis man zuletzt zu einer nothwendigen Ursache kommt, ohne welche die Reihe der einander untergeordneten Ursachen keine Vollständigkeit haben würde.

Nun schließt der Beweis weiter:

Das was absolut nothwendig existirt, muß durch sich selbst d. i. durch seinen Begriff durchgängig bestimmt sein, folglich ein Wesen sein, das alle Realität besitzt;
Also existirt das realste Wesen absolut nothwendiger Weise.

Dieser Beweis besteht aus mehreren Trugschlüssen. Denn

1) Ist die Vernunft nicht im Stande aus dem Gesetze der Causalität auf ein absolut nothwendiges Wesen zu schließen, ohne mit sich selbst in Widerstreit zu gerathen.

2) Der Satz: „Das, was absolut nothwendig existirt, muß durch sich selbst d. i. durch seinen Begriff durchgängig bestimmt sein, folglich ein Wesen sein, das alle Realität besitzt" präsumirt, daß unter diesen Realitäten allen auch das Dasein mit begriffen sei d. i. er wiederholt den Fehler des ontologischen Beweises. Kant erläutert dies noch bestimmter so. Der nervus

probandi, sagt er, liegt in dem Satze: ein jedes absolut nothwendiges Wesen ist ein realstes Wesen (ein höchstes Wesen). Da nun alle bejahenden Urtheile sich wenigstens per accidens umkehren lassen, so muß, wenn jener Satz richtig ist, auch dieser richtig sein: einige realste Wesen sind absolut nothwendige Wesen. Nun aber ist ein realstes Wesen von dem andern in Nichts verschieden, und was also von einigen gilt, das gilt hier von allen. Also gilt der Satz: ein jedes realstes Wesen ist ein nothwendiges Wesen, d. i. es existirt absolut nothwendig. Dieser Satz ist aber nur dann richtig, wenn das Dasein schon in dem Begriff des realsten Wesens liegt. Diese Voraussetzung ist aber das Argument des ontologischen Beweises.*)

---

*) Kant bemerkt im fünften Abschnitt des dritten Hauptstücks seiner Kritik der reinen Vernunft: Von der Unmöglichkeit eines kosmologischen Beweises vom Dasein Gottes, daß dieser Beweis einen doppelten Beweisgrund habe, einen reinvernünftigen („Es ist nur ein einziger Begriff von einem Dinge möglich, der dasselbe a priori durchgängig bestimmt, nämlich der des entis realissimi") und einen empirischen („Wenn etwas existirt, so muß auch ein schlechterdings nothwendiges Wesen existiren").

Der empirische Beweisgrund kann nicht angeben, was dieses Wesen sei, ob die Substanz der Welt selbst oder die Weltursache über der Welt.

Die absolute Nothwendigkeit im Dasein wird durch den kosmologischen Beweis nicht an irgend einem Dinge (was doch durch Erfahrung gegeben sein müßte) dargethan, sondern nur aus dem Begriffe des allerrealsten Wesens erschlossen. Die absolute Nothwendigkeit ist auch hier nur ein Dasein aus bloßen Begriffen.

Das transcendentale Ideal ist auch in diesem Beweise mit dem Begriffe des allerrealsten Wesens verwechselt.

Die Vorstellung des höchsten Wesens, das ohne Gleiches ist, ist freilich ein Ideal. Aber das eigentliche Ideal der Vernunft ist nicht der Begriff eines höchsten Wesens in abstracto, denn da könnten wir ja nie wissen, ob es nicht seines Gleichen hätte. Das transcendentale Ideal ist vielmehr die Vorstellung desjenigen höchsten Wesens, welches die nothwendige Ursache der Welt ist. Denn fragt man nun: warum ist es ohne Gleiches, so lautet jetzt die Antwort: als Welturheber. So erhält man erst die Vorstellung eines Dinges in individuo d. i. ein Ideal. Wie Kant sagt: „Der allgemeine Begriff zeichnet dasselbe (nämlich das höchste Wesen) als ein Individuum aus."

Die Idee der Gottheit ist also hier nur erschlichen und nicht aus den Voraussetzungen gefolgert. Denn auch den Satz zugegeben: alles Zufällige kann nicht durch sich selbst bestehen, so folgt daraus noch nicht, daß das nothwendige Sein, durch welches alles Zufällige besteht, eben nur Ein Wesen, und noch weniger, daß es die Gottheit d. i. der heilige Urheber aller Dinge ist.

Das Dasein Gottes kann also nicht bewiesen werden. Der Grund ist, weil diese Wahrheit keine abgeleitete, sondern eine nothwendige Grundwahrheit (ein unerweisliches Urtheil) ist. Begründet muß sie aber doch werden und die Frage ist: wie kann und muß das geschehen?

4. Deduction der Idee der Gottheit.

Die Voraussetzung des Daseins Gottes steht der Menge durch Religionsunterricht und Cultus, durch die Autorität der

---

Das Absolutnothwendige wird nicht in der Welt angetroffen, kann folglich nur außerhalb der Welt existiren.

Die Vorstellung des allerrealsten Wesens entsteht dadurch, daß man alle Realitäten in Einem Begriff (in dem Begriffe Eines Dinges) vereinigt. Das transcendentale Ideal dagegen bildet sich ganz anders und zwar dadurch, daß man die Einheit und Nothwendigkeit absolut denkt. Die wesenlose Nothwendigkeit (der Naturgesetze) ist keine absolute Nothwendigkeit. Absolut kann die Nothwendigkeit nicht ohne Wesenheit gedacht werden. Die absolute nothwendige Einheit der Welt kann nur als Weltursache gedacht werden.

Das allerrealste Wesen ist das leere speculative All der Bejahungen, es ist nur eine leere speculative Form der Vollständigkeit, deren Schein von Richtigkeit auf der Amphibolie der Reflexionsbegriffe beruht, durch welche man zu der Verwechselung der beiden Sätze verleitet wird: Realitäten widerstreiten einander nicht, und: Bejahungen widersprechen einander nicht.

Das transcendentale Ideal dagegen ist keine blos leere Form der Vollständigkeit, sondern enthält einen bestimmten Gehalt des Gedankens: die Idee der Einen nothwendigen Ursache der Welt.

Die Gemeinschaft vieler Wesen, deren Dasein zufällig ist, kann absolut nur durch diese nothwendige Ursache gedacht werden.

Bibel und des Katechismus, durch die Macht der Schule und der Kirche unwiderruflich fest. Aber der philosophische Geist begnügt sich damit nicht, seine Religion auf Treu und Glauben anzunehmen. Er will wissen, ob alles das auch die Probe des Zweifels bestehe und was der wahre und letzte Grund unsers Glaubens an Gottes Dasein sei.

Dieser Glaube an Gott ist keine solche Täuschung wie der Glaube an den heiligen Christ, von dem es heißt, er bringe den mit Geschenken festlich behangenen Weihnachtsbaum. Es hat damit, wie sich sogleich zeigen wird, eine ganz andere Bewandtniß.

Bei der Lehre von der Gottheit entstehen zwei Fragen: 1) wie kommen wir zur Idee der Gottheit und 2) wie können wir dieser Idee ihre objective Giltigkeit nachweisen? Das Erste ist die Frage nach dem Ursprunge der Gottesidee in uns. Das Andere die Frage nach dem Dasein Gottes selbst außer uns. Die letztere Frage läßt sich weder durch Anschauung noch Beweis, sondern nur durch Deduction d. i. durch die Nachweisung beantworten, daß die Gottesidee ein wesentlicher und nothwendiger, obschon dunkler Grundbestandtheil unserer unmittelbaren Erkenntniß ist. Die objective Giltigkeit gehört aber dem Ganzen unserer Erkenntniß, also weder der Sinnenerkenntniß noch der Vernunfterkenntniß für sich allein, sondern beiden in ihrer ursprünglichen Verbindung mit einander.*)

*) Die unmittelbare Erkenntniß (transcendentale Apperception) ist ebenso die Basis und Grundlage für die Anschauung wie für die Kategorieen und Ideen (d. i. für die metaphysische Erkenntniß, die uns nur durch Denken zum Bewußtsein kommt) und in ihr ist die letztere völlig gleichartig mit der ersteren. Die erstere hat daher auch vor der letztern an objectiver Giltigkeit nichts voraus. Die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntniß besteht aber ohne alle Begründung als ein auf sich beruhendes Factum. So wenig wie die objective Giltigkeit der Sinnesanschauung einer weiteren Begründung bedarf, so wenig bedarf die der Vernunfterkenntniß einer solchen. Denn eben darum heißt sie ja die

So wie uns eine kritische Erörterung zeigt, daß der Raum eine Grundvorstellung unserer Vernunft ist, so zeigt uns eine solche auch die Idee der Gottheit als eine Grundvorstellung unserer Vernunft. Zwischen beiden findet aber der Unterschied statt, daß wir uns jener schon durch den innern Sinn bewußt sind, dieser aber nur durch Reflexion bewußt werden können.

Die Schwierigkeit in der Begründung der Idee der Gottheit liegt also nicht da, wo man sie gewöhnlich sucht d. i. sie liegt nicht in der Frage nach dem Dasein Gottes, sondern in der Frage nach dem Ursprunge der Gottesidee, denn die erstere Frage beantwortet sich nach Beantwortung der letztern von selbst. Die entscheidende Frage ist also hier die, ob die Idee der Gottheit ein nothwendiger Vernunftbegriff ist oder ein blos willkührlich erdachter und fingirter Begriff wie der der Monade. Unsern Vernunftvorstellungen kommt aber dieselbe objective Realität zu wie unsern Sinnesanschauungen. Ebenso wie der Gegenstand unserer Sinnesanschauung da ist; ebenso hat auch der Gegenstand einer nothwendigen Vernunfterkenntniß Dasein d. i. es muß einer nothwendigen Vernunftidee auch irgendwo und irgendwie ein Gegenstand außer uns entsprechen. Vernunfterkenntniß und Sinnerkenntniß unterscheiden sich nicht durch ein Vorrecht an objectiver Giltigkeit, welches der einen vor der andern zukäme, sondern nur durch ihr verschiedenes Verhältniß zum Bewußtsein. Es kann nicht leicht zweifelhaft sein, was eine Sinnesanschauung ist und ob ich so eben eine Anschauung durch Sinne habe oder nur von einer Einbildung getäuscht werde. Aber es ist oft schwer zu sagen, ob eine blos gedachte Vor-

---

unmittelbare Erkenntniß, weil sie ihre Wahrheit aus sich selbst nimmt und nicht von etwas Anderem entlehnt. S. meine Metaphysik fünftes Kapitel. Die objective Giltigkeit der menschlichen Erkenntniß.

stellung (ein Begriff) nur ein Geschöpf meines Verstandes oder eine aus meiner Vernunft geschöpfte Vorstellung ist. Das kommt daher, daß wir uns des philosophischen Theils unserer Vernunfterkenntniß nur durch willkührliche Ueberlegung und Begriffe des Verstandes bewußt werden können, weshalb hier sehr leicht blos willkührlich erzeugte Vorstellungen mit unterlaufen können, die in der Vernunft gar keinen Grund haben. Wir bedürfen daher eines Kriteriums, wodurch wir das Willkührliche von dem Nothwendigen in diesem Vorstellungskreise unterscheiden, woran wir erkennen, ob eine solche Vorstellung der Reflexion auch einen Grund in der Vernunft hat oder nicht. Darin besteht das Wesen der Deduction.

Daß aber die Idee der Gottheit wirklich in unserer Vernunfterkenntniß liegt und nicht willkührlich erdacht ist, ersieht man aus Folgendem. Wir können uns die nothwendige Einheit im Wesen der Dinge absolut nicht anders denken, als durch ein höchstes Wesen, welches der Urheber von Allem und Jedem ist. Das wird nach einiger Ueberlegung gleich einleuchten. Es ist die Frage: wodurch besteht die nothwendige Einheit des Ganzen, oder: was ist der Grund der nothwendigen Einheit im Wesen der Dinge? Gesetz oder Wesen? Gesetz ist eine allgemeine Regel des Geschehens, die durch Begriffe vorgestellt wird. An und für sich ist das Gesetz außer uns Nichts: es verkörpert sich erst an den Dingen. Es kommt ihm zwar objective Giltigkeit in der Natur, aber keine selbstständige Existenz, keine absolute Realität zu. Es existirt nicht wie ein wirkliches Ding, sondern besteht nur durch einen vorstellenden Geist, der es vorstellt. Das Wesen dagegen besteht für sich auch außer unsern Gedanken. Der absolute Grund der nothwendigen Einheit im Wesen der Dinge muß also ein nothwendiges Wesen sein und dieses Wesen muß der Urheber der Welt sein; denn die Einheit oder Gemeinschaft getrennter Substanzen erhalte ich nicht durch Eine

Substanz, die alle in sich vereinigt, sondern durch Eine höchste Ursache, die alle Wesen erschaffen hat.

Wir kommen also auf die Idee der Gottheit unausbleiblich und unvermeidlich, wenn wir die Kategorie der Gemeinschaft absolut bestimmen, und die oben erwähnte Beschaffenheit unserer Welterkenntniß, die uns zur Annahme eines höchsten Wesens zwingt, zeigt sich in der Wesenlosigkeit der leeren Formen der Nothwendigkeit (der Naturgesetze) und der Zufälligkeit des Daseins der Wesen.

Nicht wenn man nach Ursachen forscht, sondern wenn man nach Einheit der Ursachen forscht, wird man auf die Idee der Gottheit geführt. Wäre die Gottheit nur die absolute Ursache ohne weiteres, wie es Cartesius wollte, so wäre der Allwirksame auch der Alleinwirksame. Aber das ist nicht richtig. Die absolute Ursache ist der freie Wille, aber noch nicht die Gottheit. In der Idee der absoluten Ursache bleibt uns nämlich immer noch die Vielheit der (erschaffenen) Wesen stehen. Wir kommen damit nicht auf die Einheit der Weltursache: den Weltschöpfer.

Ein solches nothwendiges Wesen können wir aber nicht so ohne weiteres blos über die Naturgesetze und gleichsam an die Spitze derselben stellen. Das wäre eine falsche Selbstbefriedigung unserer Vernunft, weil es der Selbstständigkeit der Naturgesetze und dem Naturalismus der mathematischen Physik widerstreitet. Wir können uns von der Nothwendigkeit eines solchen Wesens gar keinen Begriff machen und wir können uns die Möglichkeit desselben nicht denken, wenn wir uns nicht zuvor die Wesenlosigkeit der Naturgesetze (der Formen der Naturnothwendigkeit) selbst aufgehoben gedacht haben. Denn in unserer Erkenntniß ist alle Nothwendigkeit der Existenz eines Wesens nur aus einem Gesetze begreiflich. Das absolut nothwendige Wesen müßte aber über dem Gesetze stehen: es muß

als Gesetzgeber gedacht werden. Wir erkennen aber keine Abhängigkeit der Naturgesetze (der Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung) von einem Wesen, sondern wir erkennen sie als selbstständig, als unbedingt giltig, als die Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung selbst, nicht als den Ausfluß von etwas Anderem.

Man kann Etwas seiner Causalität nach erkennen ohne es weiter für sich zu erkennen. Der Blindgeborene wird wohl die Wirksamkeit der Sonne erkennen, aber er hat von der Sonne selbst keine Anschauung und keinen Begriff. In dieser Lage befinden wir uns in Bezug auf die Gottheit. Wir erkennen sie nur in ihrem Verhältniß zur Welt, aber nicht, was ihr Wesen ist. Wir können daher nur sagen, was sie nicht ist, aber nicht, was sie ist. Wir haben nur einen negativen Begriff von ihrem Wesen.

Positiv ist ein Begriff, der von einer Anschauung abgezogen ist und sich daher unmittelbar mit einer Anschauung belegen läßt (z. B. körperlich), negativ ist das Gegentheil eines solchen Begriffes (z. B. unkörperlich). Alle wissenschaftliche Begriffe von Gott und den göttlichen Dingen sind negativ.

Wir sagen: Gott ist ein Geist. Der Grund dieser Behauptung ist dieser: wir können nur den Geist (die Seele) und nicht die Materie als absolutes Wesen denken. Das Wesen Gottes ist daher immateriell. Von dem Wesen des Körpers und der Materie habe ich wohl eine Anschauung, aber nicht von dem Wesen des Geistes, nicht einmal meines eigenen (sondern nur von dessen Thätigkeiten). Der Begriff einer immateriellen Substanz ist daher ein negativer. Ein vernünftiges geistiges Wesen nennen wir Person. Wir müssen daher der Gottheit Persönlichkeit zuschreiben d. i. unsere Vorstellung von Gott ist die Vorstellung von einem persönlichen Wesen.

Ebenso geht es uns mit den göttlichen Eigenschaften. Alle Eigenschaften, die ich Gott beilege, sind von der Art, daß ich mir davon keinen Begriff in concreto machen kann. Ich kann wohl sagen: daß er die Ursache der Welt sei, aber ich kann nicht angeben, wie seine Causalität beschaffen ist. Ich sage: Gott ist allmächtig, allwissend, allgegenwärtig. Aber damit sagt man nur, was Gott nicht sei, indem man sein Wesen mit der menschlichen Natur vergleicht. Jene Begriffe sind nicht positiv (durch Abstraction aus der Erfahrung), sondern erst durch Verneinung von etwas Bekanntem entstanden, so positiv sie auch klingen mögen. Allgegenwart ist nicht Ausdehnung durch den unendlichen Raum, sondern die Gegenwart, die nicht an einen bestimmten Ort gebunden ist. Allmacht, die Macht, die durch Nichts beschränkt ist. Allwissenheit das Wissen, das keine Schranken hat.

Alle Vorstellungen, die ich mir positiv von Gott und seinen Eigenschaften mache, sind bildlich und nach Analogie. Wenn ich ihm Verstand und Willen beilege, so geschieht dies nach Analogie des Menschengeistes. Aber ich kann ihm keinen menschlichen Verstand und Willen zuschreiben. Was dann für einen? Das weiß ich nicht. Denn ich habe nur von dem menschlichen Verstande einen Begriff.

Wir können das Wesen der Gottheit nicht durch Qualitäten aus äußerer, sondern nur durch Qualitäten aus innerer Anschauung bestimmen. Denn Gott ist kein Gegenstand der Anschauung, er ist kein Körper, sondern ein Geist. Darum müssen wir uns ihn nach Analogie unseres Geistes denken. Daher ist der Anthropomorphismus unvermeidlich. Aber Gott ist kein beschränkter Geist wie der unsrige, sondern er ist der absolute Geist. Darum ist die Uebertragung menschlicher Leidenschaften und Gestalt, überhaupt menschlich beschränkter Verhältnisse auf die Gottheit unzulässig.

Die Grenzscheide zwischen dem reinen Deismus und dem Anthropomorphismus läßt sich genau angeben. So lange ich Gott nur durch ontologische Begriffe wie Substanz, Ursache, Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht bestimme, bleibe ich reiner Deist. So wie ich aber von diesen zu concreten Begriffen der innern Erfahrung d. i. zu anthropologischen Begriffen fortschreite, gehe ich zum Anthropomorphismus über z. B. wenn ich ihm Erkenntniß, Verstand, Willen zuschreibe.

Auch die ethischen Begriffe können wir nicht alle auf ihn anwenden. Wir können bei ihm nicht von Pflicht und Tugend sprechen, denn dann stände er unter dem Gesetz. Nur Heiligkeit und Liebe können wir ihm beilegen. Aber Heiligkeit ist wieder nur der negative Begriff von dem absolut-Guten.

Gott ist unserer Anschauung verborgen und über unsere Begriffe erhaben. Er ist nur der Gegenstand unserer Andacht, unserer Verehrung und Anbetung. Verehren und anbeten können wir kein todtes lebloses Gesetz, sondern nur höhere Wesen. Die höchste Verehrung gebührt aber dem höchsten Wesen. Vor diesem müssen wir uns demüthigen, bei diesem müssen wir unsern Trost suchen, auf ihn unsre Hoffnung setzen, wenn alles Irdische wankt. Gott ist daher, wie schon Hume sagt, mehr ein Gegenstand der Anbetung in den Tempeln, als des Streits in den Schulen.

Die Idee der Allmacht Gottes ist nicht, wie es den Anschein hat und wie man häufig meint, mit der Idee der Freiheit des Willens im Widerstreit. Es herrscht überall kein Streit zwischen unsern Glaubensideen, weil sie zur Erklärung nicht unter einander gestellt werden dürfen, sondern neben einander als in unserer Vernunft begründet nachgewiesen werden können. Mit aller unserer Freiheit meinen wir immer nur Unabhängigkeit von Gesetzen, ohne zugleich eine Unabhängigkeit von einem höheren, gleichfalls über Gesetze erhabenen Wesen zu behaupten.

Freiheit des Willens und Selbstständigkeit des Geistes ist nämlich nur der Naturnothwendigkeit entgegengesetzt; sie verlangt Unabhängigkeit von Naturgesetzen, aber nicht Unabhängigkeit schlechthin. Dem wahren Wesen und ewigen Sein der Dinge nach ist der Mensch unabhängig von der Natur und ihren Gesetzen, nicht nur seiner Existenz nach, sondern auch seiner Causalität nach. Abhängig dagegen ist er von Gott seiner Existenz nach, unabhängig (frei) seiner Causalität nach.

Wie ein selbstständiges freies Wesen (d. i. ein von Naturbedingungen unabhängiges Wesen) zugleich ein erschaffenes Wesen d. i. eine Wirkung der höchsten Ursache aller Dinge sei, das kann nur in Ideen gedacht, aber nicht auf wissenschaftliche Begriffe gebracht werden; da wir wissenschaftlich alle Abhängigkeit des Einen von dem Andern nur nach Gesetzen der Natur vorzustellen vermögen.

5. Theismus, Atheismus, Pantheismus.

Theismus ist der Glaube an einen persönlichen Gott. Der **Atheismus** behauptet: es ist kein Gott; er leugnet das Dasein Gottes. Der **Pantheismus** identificirt Gott und Welt; er sagt: das All ist Gott. Er leugnet ein höchstes Wesen über der Welt. Er hebt die Schöpfung der Welt auf und macht Freiheit des Willens und persönliche Unsterblichkeit unmöglich. Der Pantheismus führt zur **Vergöttlichung der Welt**. Außer der Welt, meint er, sei Nichts. Die Welt habe ihren Grund in sich selbst und bestimme sich selbst.

Von Gott und der Welt wissen wir aber vor aller weiteren wissenschaftlichen Bildung voraus, daß Gott das absolut selbstständige höchste Wesen sei, erhaben über die Welt. Wir wissen also voraus, daß eine jede Lehre von Gott irrig ist, welche Gottes Dasein einem Gesetze unterwirft d. i. einem Schicksale, eben so, daß jede solche Lehre falsch ist, welche eine totale oder partielle

Weltvergötterung enthält. Diese Klippen kann der Pantheismus nicht vermeiden.

Es gibt verschiedene Formen des Pantheismus und man hat neuerdings nicht mit Unrecht auf den Unterschied des orientalischen und occidentalischen Pantheismus aufmerksam gemacht.

A) Der orientalische Pantheismus des Buddhathums hält die Welt, die sich unsern Sinnen darstellt, nur für Schein. Dieser Wechsel des Werdens, in dem wir uns gegenwärtig befinden, wird nach dem Buddhaglauben einmal sein Ende erreichen und dann ist das Nirwana da — das Nichts der ewig seligen Ruhe, das man sich wie einen Lichtraum denkt, in den alles Einzelne zuletzt zerfließt. Abziehung von der Außenwelt, Versenkung in sich selbst d. i. dumpfes Hinbrüten des Geistes ist die Vorbereitung zu der ersehnten Auflösung ins allgemeine Sein.

Das Buddhathum ist in den beiden Fundamentalartikeln der Religion dem Christenthume gerade entgegengesetzt. Das Christenthum lehrt einen Gott über der Welt und eine Hoffnung der Zukunft d. i. ein ewiges Leben nach dem Tode. Das Buddhathum kennt weder Gott (das höchste Wesen) noch die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Der Buddhist sehnt sich nicht nach dem ewigen Leben, sondern nach der ewigen Ruhe des Todes.

Diese sonderbare und uns unbegreifliche Stimmung läßt sich nur erklären aus dem Aberglauben des Bramanenthums und der Sankjalehre (der indischen Religionsphilosophie). Nach dieser Lehre wird nämlich der Mensch nach dem Tode unaufhörlich wiedergeboren zur Qual eines neuen irdischen Lebens. Gegen diese Lehre trat der Buddhaglaube auf. Er zeigte dem Menschen die Möglichkeit des Entrinnens aus diesem immer wiederkehrenden Wechsel von Sterben und Wiedergeborenwerden. Aus diesem Wechsel, der uns wie ein Rad rastlos im Kreise herumschwingt, kann man sich nämlich befreien, wenn man durch Versenkung

des Geistes den Weg nach Nirwana betritt. Wie ein Licht auslöscht, so lischt hier des Menschen Persönlichkeit aus und damit hört die Bedingung der Rückkehr zu dem neuen Leben auf. Vernichtung der Persönlichkeit ist daher nach dieser Lehre gerade das Ziel aller religiösen Wünsche und Hoffnungen.

Dies System hat streng genommen weder Welt noch Gott. Denn der Welt schreibt es keine reale Existenz, sondern nur ein scheinbares Dasein zu. Es träumt sich aus der Wirklichkeit der Dinge heraus und setzt an deren Stelle ein traumartiges Nebelgebild, das Nirwana, gleichsam eine räthselhafte utopische Oertlichkeit, nicht geistig, nicht körperlich und doch wiederum beides zugleich, ein Ding von dem es sich kaum sagen läßt, ob es ein Zustand des Geistes in uns oder etwas wirklich Vorhandenes außer uns ist, in das Alles versinkt, das selbst in Nichts zerrinnt. In Bezug auf den Gottesbegriff ist dieses System aber geradezu atheistisch. Und wenn man es dennoch als eine Form des Pantheismus betrachtet, so kommt das eigentlich daher, daß man die wunderbare Vorstellung von dem Nirwana nicht als eine bloße Oertlichkeit und einen bloßen Zustand, sondern wie ein göttliches Wesen betrachtet, was jedoch falsch ist.

Demungeachtet darf man diese Lehre nicht geradezu irreligiös nennen. Die religiöse Hingabe des Buddhaglaubens geht vielmehr so weit, daß er bereit ist, alles Endliche, selbst die eigene Persönlichkeit (die er irrthümlich auch nur als etwas Endliches betrachtet) dem Ewigen zu opfern. Aber seine Vorstellungen von dem Ewigen sind roh, phantastisch, irrig und abergläubisch. Der Pantheist dieser Klasse, wenn man ihn so nennen will, sieht sogar eine gewisse Irreligiosität in dem System des Theismus und der Büßer des Buddha würde den christlichen Karthäuser, der für seine Selbstquälereien in diesem Leben mit der Wonne der ewigen Seligkeit belohnt zu werden hofft, als einen Egoisten verachten, dem es um die Erhaltung seiner

eigenen Person zu thun ist. Aus demselben Grunde hat auch Spinoza so imponirt. Es liegt eine Uneigennützigkeit in seinem Glauben, von der mancher berühmte christliche Heilige weit entfernt war.

Man kann auch nicht sagen, daß ein solcher Glaube wohl für Einzelne, aber nicht für die Massen möglich sei. Denn der Buddhaismus zählt unter allen Religionen der Erde vielleicht die größte Zahl von Bekennern.

Aber das Ganze ist nur eine religiöse Phantasie, ein Traum, der der Erfahrung und Wissenschaft widerstreitet. Eine solche Religion konnte nur entstehen unter dem Himmel Indiens in den Umgebungen einer Natur, die den Menschen wie ein Zauber umstrickt und betäubt. Geistige Stumpfheit, socialer Stillstand, politische Knechtschaft, hierarchischer Druck und selbst körperliche Entnervung gehen unvermeidlich mit einer solchen Religion Hand in Hand, die den Zustand der Besinnungslosigkeit und gänzlicher Betäubung für den Zustand der höchsten Seligkeit selbst hält. Auch wird ihr wirklicher Bestand erst dadurch ermöglicht, daß die atheistische Grundansicht im Leben verdeckt und ermäßigt wird durch einen polytheistischen Cultus von Heiligen und Dämonen.

B) Der occidentalische Pantheismus setzt zwar die reale Existenz der Welt voraus, ist aber genöthigt zu Erdichtungen anderer Art seine Zuflucht zu nehmen. Nach Spinoza ist Gott die Eine ausgedehnte und denkende Substanz, von der die Einzelwesen nur Modificationen sein sollen. Was ist nun aber diese Eine Substanz des Spinoza? Weder Geist noch Körper, weder Ausdehnung noch Denken, sondern beides zugleich, doch nicht das Ganze aller Dinge, sondern nur Ein Ding. Von alle dem weiß aber die Wirklichkeit nichts. Die Wirklichkeit zeigt uns vielmehr die Vielheit getrennter Wesen, aber nicht die Eine Substanz des Spinoza. Diese ist in der That auch keine Ab-

straction, sondern eine bloße Fiction. Die ganze Vorstellung ist ein Mythus, der uns eine positive Einsicht in das Innerste des göttlichen Wesens geben soll, es ist der Traum einer hyperphysischen Theorie des göttlichen Wesens, wodurch alles Andere aus dem Wesen der Gottheit begreiflich gemacht werden soll. Gott mit seinen beiden unendlichen Attributen der Ausdehnung und des Denkens wird von Spinoza natura naturans genannt. Aus dieser soll dann durch unendliche Modificationen dieser unendlichen Attribute die natura naturata d. i. die Welt entstehen. Allein dieser Hervorgang der natura naturata aus der natura naturans ist bei Spinzoa ein leeres Wort. Wie dies geschieht, darüber gibt es keine Theorie und doch ist ohne eine Ableitung der einzelnen Dinge aus der supponirten Einen Substanz die Vorstellung der letztern selbst eine müssige. Und wie kommt denn hier überhaupt die Vielheit der Dinge der Welt zur Einheit der Gottheit hinzu? Nur durch die willkührliche Annahme der Macht eines höchsten Schicksals, gleichsam als eine innere Natur des göttlichen Wesens, welche dies also anordnet. Das Schicksal steht also in dieser Lehre über der Gottheit und dieser Grundirrthum vernichtet im Grunde die ganze Theologie.

Diese Irrthümer des Spinoza sind seit Fichte in mancherlei Gestalten wiederholt worden. Nach Fichte's früherer Darstellung seiner Lehre in der Wissenschaftslehre soll die Gottheit das reine Ich sein. Nun zeigt mir zwar die innere Erfahrung, wie mein Ich zu seinen Begriffen gelangt, aber wie aus dem Welt-Ich die Welt, Fixsterne, Himmelskörper, Meere, Länder und lebendige Geschöpfe werden, das läßt Fichte unerklärt. Es soll zwar ein großer Unterschied stattfinden zwischen dem sogenannten empirischen Ich und dem reinen, aber wie Gfrörer (Jahrhundert des Heils, I, 275,) treffend bemerkt, „es gibt nur eine einzige Wendeltreppe von dem empirischen Ich zu dem philosophischen und diese führt durch das Gehirn des Herrn Professor Joh. Gottlieb Fichte.“ Diese mystische

Gotteslehre, welche auf der Verwechselung des Prinzips meines eigenen Innern mit dem Prinzipe der Welt beruht, entwickelt Fichte in seiner Anweisung zum seligen Leben zu dem neoplatonischen Gedanken, daß die Welt die Selbsterkenntniß Gottes sei. Das eine und unwandelbare göttliche Sein wird wieder unter ein Gesetz d. i. unter ein Schicksal gestellt, welches ihm den Zwang der Selbsterkenntniß auferlegt und ihm damit zugleich die Spaltungen alle und Verlegenheiten des Unvollkommenen und Bösen bereitet.

Noch tiefer in den Neoplatonismus und in die Verwirrung aller Begriffe hat Schelling diese Gotteslehre hineingeführt. Nach ihm ist Gott das Eine unwandelbare Sein der Welt und als ewiges Band aller Dinge die Form der Welt. Er ist der Urgrund, welcher zugleich der Ungrund ist. Gott existirt also nach dieser Lehre nicht für sich selbst, sondern liegt als an sich Nichtseiendes nur dem Seienden zu Grunde. Da die Welt sich selbst verursacht d. i. sich aus dem Nichtsein selbst zum Sein erhebt, so kann der letzte Grund, aus dem sie sich gestaltet, an sich nicht existiren. Er ist vielmehr ein Nichtseiendes, welches erst in den Einzelwesen zum Sein gelangt, zwar unendlich und unbegrenzt, aber schlechthin wesenlos. Daher kann der Pantheist diesen Urgrund den Ungrund oder das Nichts nennen. Dieses Nichts ist aber die Mutter alles Seins, denn es enthält gleichsam die Keime alles Seins in sich. Darum nennt er dies Nichts auch wiederum das Sein selbst. Dies ist in Wahrheit nichts als ein Gaukelspiel mit widersprechenden Begriffen, bei dem nichts zu denken übrig bleibt.

Diesem Pantheismus hat endlich Hegel die dürrste logische Gestalt gegeben, indem er den Realismus des Allgemeinen auf die äußerste Spitze trieb. Nach ihm ist Gott der sich selbstbewußte Begriff und dieser der Weltgeist, der in der Geschichte der Menschheit sich entwickelt.

Der Hegelsche „Weltgeist“ ist näher betrachtet ebenso wie

„der Zeitgeist" ein Collectivbegriff und nicht die Vorstellung von einem Einzelwesen. Hegel betrachtet ihn aber wie ein Wesen von märchenhaftem Dasein. Sein Dasein ist nämlich nicht selbstständig, sondern von dem Dasein der Menschengeister abhängig, so wie das Dasein des Schattens von dem Dasein des Körpers.

Nun hat es eine Zeit gegeben, wo noch keine Menschen an der Erde weilten. Die Reliquien der Urwelt reden ein stillbedeutsames Wort zu dem Beschauer und es gibt noch einen andern Pendelschlag in der Natur als den der Tages- und Jahreszeiten. Die große Weltenuhr wird einst auch für das Menschengeschlecht zum Aufbruch von der Erde schlagen. Es würde also eine Zeit gewesen sein, wo es noch keinen Gott gab, und es würde, wenn auch in noch so ferner Zukunft wieder eine Zeit kommen, wo es keinen Gott mehr gibt, wenn der Hegelsche Gottesbegriff der richtige wäre.

Es kann wohl keine einleuchtendere Wahrheit geben, als die, daß der Mensch nicht der Weltschöpfer ist und es gehört zu den hochmüthigsten und frevelhaftesten Aussprüchen unseres Zeitalters, daß er, man weiß nicht ob Gott oder der Träger der Gottheit sei. Bei Fichte, Schelling und Hegel wird unser Bewußtsein von Gott mit dem Bewußtsein Gottes identificirt und so verwandelt sich der Mensch oder der Geist des Menschen in das Absolute selbst und hört auf die Creatur des Schöpfers zu sein.

Man hat den Pantheismus, der ursprünglich das Product einer realistischen Abstractionsweise ist, auch von dem Realismus des Allgemeinen zu befreien und der Wirklichkeit der Dinge anzupassen versucht, indem man die Gottheit nicht für das Eine, sondern für das Ganze erklärte. Das Ganze wird hier wie ein großer Organismus betrachtet und die Einzelwesen als dessen Glieder, nicht wie bei Spinoza als Inhärenzen in der göttlichen Substanz (Eigenschaften des göttlichen Wesens).

Nun ist der Theil Nichts ohne das Ganze, das Ganze aber auch Nichts ohne die Theile. Also ist eigentlich das Gesetz der Wechselwirkung d. i. die Form des Ganzen der Herr dieser Welt.

Wenn ich von dem Ganzen sagen soll, es sei ein Organismus oder es sei das und das, so muß ich dieses Ganze das heißt hier das All der Dinge kennen. Das ist aber für den Menschen ganz unmöglich. Wir erkennen nicht ein absolutes Ganzes Einer Wechselwirkung, sondern nur beschränkte, untergeordnete Systeme von Wechselwirkungen, von denen jedes wiederum ein Glied eines noch größeren Ganzen ist und das so ohne Ende fort. Der Pantheismus muß daher die Beschränktheit der menschlichen Erkenntniß ignoriren und sich ein absolutes Wissen zutrauen, eine Voraussetzung, die den klarsten Thatsachen unserer Erkenntniß widerspricht.

Der Pantheismus in jeder Form hebt den Quell aller Moral, die freie Persönlichkeit, auf. Wir existiren nach ihm zwar wirklich, aber nicht selbstständig, sondern entweder als Eigenschaften einer Substanz oder als Glieder (Theile) eines fremden Organismus. So wie der Buddhaismus zu der Hypothese der bloßen Scheinbarkeit der Welt, so muß der Pantheismus zu einer noch grundlosern Hypothese seine Zuflucht nehmen, wonach unsere wirkliche Erkenntniß nur eine Täuschung sein würde. Wir befinden uns nach dieser Lehre in einer Abhängigkeit, von der wir selbst nichts wissen. Wir glauben etwas für sich Bestehendes zu sein, leben aber darin in einer Täuschung und sind in Wahrheit nur Stücke des Makrokosmos. Wir scheinen uns selbst zu bewegen, selbst zu denken, selbst zu bestimmen. Was aber in der That in mir denkt und handelt, ist das Welt-Ich. Ich selbst bin bloß die Maske, unter der es agirt und die sich durch eine seltsame Illusion für ein eigenes Wesen hält.

Das sind zwar alles Dinge, wovon unsere Erkenntniß nichts

weiß, die man aber annehmen muß, weil ohne diese widersinnigen Annahmen das System selbst nicht bestehen könnte.

Der pantheistische Gott hat nichts gemein mit dem Gott der Religion. Ihn als besonderes Wesen anzurufen wäre Thorheit. Ich kann das gewaltige Weltganze fürchten, weil es mich in jedem Augenblicke vernichten kann, aber ich kann es nicht verehren und anbeten, ich kann mich nicht vertrauensvoll an dasselbe wenden. Es vermag mich nicht zu hören, mir nicht zu helfen. Ebenso wenig darf ich hoffen bei Gott fortzuleben. Denn Gott lebt nur, sofern ich und meinesgleichen leben. Es ist möglich, daß ich auf diesem oder jenem Weltkörper wieder einmal geboren werde, in der Zwischenzeit aber bin ich dem Nichts verfallen. Gott ist nach dieser Lehre nur die blindwirkende Wurzel aller Dinge, die als allvermögende Natur durch Fruchtbarkeit, nicht als Intelligenz durch Freiheit die Ursache der Welt ist.

Auch von diesem Pantheismus bis zum Atheismus Feuerbach's ist nur ein kaum bemerkbarer Schritt. Hegel hatte es aus Vorsicht unbestimmt gelassen, ob das Absolute, welches er Gott nannte, auch abgesehen vom menschlichen Bewußtsein an sich als Geist existire. Feuerbach verneinte es. Und Feuerbach verfuhr hierbei ganz consequent. Denn da der Hegelsche Weltgeist an sich Nichts ist, so ist es eine Inconsequenz, wenn man ihm dennoch ein fabelhaftes Sein andichtet. Feuerbach, der die Dunkelheit und Verworrenheit der Hegelschen Ausdrucksweise vermied, verwarf deshalb auch den Hegelschen Weltgeist als ein nichtiges Phantom. Er hält das Absolute nur für eine Abstraction, für die falsche Objectivirung des menschlichen Gattungsbegriffs, für das Product eines krankhaften Doppeltsehens, wodurch der Mensch sich selbst sich gegenüberstellt, um sich zu genießen und anzubeten. Wie diese eigenthümliche Sehkrankheit in der Menschheit entstanden und wie sie sich zu einer so erschreck-

lichen, alle Völker und alle Zeiten beherrschenden Epidemie ausgebildet habe, das erklärt er uns freilich nicht. Ebenso wenig kann er einen Widerspruch in dem theistischen Gottesbegriff nachweisen noch die Unmöglichkeit des Daseins eines höchsten Wesens darthun.

Sein Räsonnement ist auf logische Form gebracht dieses:

Gott ist der Unendliche;
Das Unendliche erhalte ich durch Negation des Endlichen;
Wenn ich aber das Endliche negire, so bleibt Nichts übrig;
Gott ist also das reine Nichts — ein nichtiges Ding.

Hier ist jeder Satz falsch. 1) Der Raum ist auch ein Unendliches. Den Raum erhalte ich aber nicht durch Negation des Endlichen, sondern er ist mir positiv gegeben durch die reine Anschauung. 2) Das Endliche negiren heißt nicht das Dasein der Dinge, sondern die Schranken meiner Erkenntniß aufheben. Wenn ich mir aber die Schranken der Endlichkeit aufgehoben denke, komme ich auf die Vorstellung des Unbeschränkten, aber nicht auf die des Nichts. 3) Endlich ist der Ausdruck: „unendlich" zweideutig, indem man ebensowohl in mathematischem Sinne das Unvollendbare der reinen Anschauung, wie in idealem Sinne das an sich Vollendete, das Absolute, darunter verstehen kann. Diese Unbestimmtheit im Ausdruck müßte erst gehoben werden, wenn der erste Satz einen bestimmten Sinn haben sollte.

Man hat neuerdings gesagt: „der Pantheismus hat bis zur Stunde niemals das menschliche Herz — der Theismus niemals die menschliche Vernunft zu befriedigen vermocht." Das ist eine Phrase, die nach etwas klingt, die aber nicht wahr ist. Denn nur der Theismus ist im Stande, auch die menschliche Vernunft zu befriedigen.

Um jener Phrase einen Schein von Wahrheit zu geben,

hat man einen Begriff von Gott aufgestellt, der schwankend zwischen dem theistischen und pantheistischen Gottesbegriffe schwebt. Man sagt: „Gott ist der gemeinsame Grund und das Band aller Dinge. Das ist ungenau. Denn die Hauptsache, worauf es hier ankommt, wird gerade verschwiegen.

Es kommt aber bei dem richtigen und genauen Begriff von Gott darauf an, daß dieser Grund aller Dinge Wesenheit besitzt und nicht bloß als Gesetz (als wesenlose Form der Nothwendigkeit) existirt.

Der pantheistische Begriff von Gott, man mag ihn fassen wie man will, zerrinnt in Nichts. Anders ist es mit dem theistischen Gottesbegriff. Dieser hat einen bestimmten unveränderlichen Inhalt und nichts Schwankendes. Der Pantheismus weiß nicht genau zu sagen, was ich mir bei dem Worte Gott denken soll: ob Etwas oder Nichts, und wenn Etwas, so weiß ich wiederum nicht, was dies Etwas ist: ob ein Ding oder ein Gesetz oder die Allheit aller Dinge oder nur das Band derselben oder was sonst, ob es etwas außer mir oder etwas in mir ist. Theistisch weiß ich aber ganz genau, was ich mir bei dem Worte Gott zu denken habe, nämlich ein bestimmtes Wesen, welches der Urheber aller Wesen und dadurch der absolute Grund ihrer Gemeinschaft ist. Und diese Vorstellung allein kann den letzten Forderungen der Vernunft Genüge leisten. Denn nur ein solches Wesen kann der absolute Grund von Allem sein. Es ist die Grundüberzeugung unserer Vernunft: Alles, was ist, ist die vollendete Einheit eines erschaffenen Weltganzen, welches durch Gott als die einige Ursache desselben besteht. Nur dies höchste Wesen, welches die Eine Ursache von Allem und Jedem ist, enthält die Totalität aller Bedingungen der Existenz der Dinge.

So klar und bündig nun auch diese Lehre des Theismus ist, so hat doch die moderne wissenschaftliche Theologie, verleitet

durch Schleiermacher, den Romantiker der Theologie, ihr Gebäude auf den rollenden Sand des Pantheismus erbaut und sich einer neoplatonisirenden Dialektik zugewendet, welche in ihrer Begriffsverwirrung und realistischen Abstractionsweise den richtigen Begriff von Gott nicht finden kann und die Persönlichkeit Gottes zerstört.

Schleiermacher's Schaukelspiel zwischen Theismus und Pantheismus hat schon H. Schmid in seiner Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre (S. 224 fgg.) beleuchtet. Nach Schleiermacher soll die Vorstellung von der Persönlichkeit Gottes nur entstehen aus der Veranschaulichung der Idee durch die Phantasie für das Bedürfniß der Belebung und Mittheilung des religiösen Gefühls d. i. die theistische Vorstellung von Gott soll nur dem bildlich-ästhetischen Ausdruck der Phantasie, der symbolischen Form der Idee Gottes für das religiöse Gefühl und dessen Mittheilung gehören. Dagegen soll der wissenschaftliche oder, wie Schleiermacher sagt, dialektische Ausdruck dieser Idee die Unpersönlichkeit Gottes, also die pantheistische Form sein. Wenn dies richtig wäre, dann würde das Schicksal, die wesenlose Nothwendigkeit, über der Gottheit stehen.*)

Schleiermacher geht von der falschen Meinung Fichte's aus, daß das Wesen der Persönlichkeit bestimmt werde durch die sinnliche Beschränktheit eines Individuums, und findet deshalb die Persönlichkeit mit der Unendlichkeit Gottes in Widerstreit. Ein

---

*) So spricht auch Ch. Baur im Sinne Schleiermacher's von einer weltschaffenden Macht der Ideen bei Platon und meint, Platon habe den Demiurg nur mythisch davon unterschieden. Dies ist grundfalsch. Denn einmal muß jene Macht einen Träger (Machthaber) haben und dann sind die Ideen Platon's selbstständige Substanzen (Einzelwesen). Platon's ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ enthält gerade die Vorstellung von der Wesenheit des Guten. Ohne diese könnte sich die Idee des Guten nur als leeres Gesetz aussprechen und hätte keine absolute Realität. Der Grundgedanke aller Religion ist aber: Glaube an die Realität des absoluten Guts.

Wesen, meint er, dem alle sinnliche Bestimmtheit genommen werde, höre damit auch auf ein Wesen oder eine Person für sich zu sein und löse sich in die Allgemeinheit oder, wie Schleiermacher sich ausdrückt, Unendlichkeit des Daseins auf.

Die Begriffsverwirrung in diesem Räsonnement ist colossal. Denn zuerst wird das mathematisch Unendliche (das Unvollendbare) mit dem an sich Vollendeten (Absoluten, Ewigen) und dann beides mit dem abstract Allgemeinen verwechselt und in dieser Begriffsverwirrung das Verhältniß von Person zum Unendlichen dem logischen Verhältniß des Besondern zum Allgemeinen und dies wiederum dem physischen Verhältniß von gestalteter Masse (Körper) zu formloser Masse gleichgestellt. Wird ein körperlicher Organismus aufgelöst d. i. wird ihm seine sinnliche Bestimmtheit und Abgeschlossenheit genommen so hört er auf ein selbstständiges Individuum, ein eigenes Wesen zu sein, und löst sich in unorganische und formlose Masse auf. Diese Körperbildung nach dem Gesetz der Organisation ist aber nicht die Selbstständigkeit der Person. Denn diese letztere beruht auf der wahren Selbstständigkeit des Einzelwesens, und diese hängt nicht von der sinnlichen Beschränktheit und Abgeschlossenheit d. i. nicht von einem Gesetz der körperlichen Gestaltung ab, sondern sie beruht auf der Selbstständigkeit des Geistes selbst. Der Geist an sich bleibt selbstständiges Einzelwesen, mithin Person, auch wenn er von aller sinnlichen Beschränktheit seines Wesens und seiner Eigenschaften entkleidet gedacht wird. Folglich können wir uns auch eine göttliche Persönlichkeit denken. Die Persönlichkeit Gottes d. i. die Selbstständigkeit Gottes als Einzelwesen, mithin auch als von der Welt verschiedenes Wesen, steht erhaben über allen Negationen der Endlichkeit. Sie gehört nicht der Endlichkeit, sondern der Ewigkeit an. Durch die Negation des Endlichen reinigen wir nur die Idee der Gottheit von aller bildlichen Darstellung, ohne das selbstständige Wesen Gottes selbst

anzutasten und es in das All des Seins aufzulösen, denn dadurch, daß ich mir alle endlichen Bestimmungen von diesem selbstständigen Wesen hinwegdenke, wird dieses Wesen selbst nicht aufgehoben und vernichtet. Sowie aber die Abstraction diese Grenzen der Negativität der Endlichkeit überschreitet und positiv die Einheit Gottes mit der Welt behauptet, ist der Pantheismus da. Damit kommen wir auf den Grund des Irrthums, aus dem alle Formen des Pantheismus entstanden sind: die Mythen der Inder und Neoplatoniker ebenso wie die Träume der neueren Pantheisten. Der Pantheismus traut sich eine positive Wissenschaft aus Ideen zu. Da nun aber alle positiven Vorstellungen von Gott und den göttlichen Dingen nur bildlich sind, so ist derselbe nicht Philosophie, sondern Mythologie, also nicht Wissenschaft, sondern Dichtung. Die Folge dieser Verwirrung theoretischer und ästhetischer Auffassungsweisen ist dann eine naturalistische Theologie, ein Gott unter dem Schicksal.

Eine besondere, aber ziemlich unsichere Zwischenstellung nimmt gegenwärtig eine Parthei ein, die sich selbst speculative Theisten nennt und zu der Fichte der Jüngere, Weiße, Wirth u. Andere gehören. Sie wollen einen persönlichen Gott, der sein eigenes Dasein hat, und keinen Begriff, der nur im Bewußtsein endlicher Geister lebt, aber dieser Gott soll zugleich innerweltlich sein. Gott soll zugleich Schöpfer und Weltseele sein. Sie wollen die Wirklichkeit wieder mit der abstracten Begriffswelt verbinden und bestreben sich wiederum nominalistisch zu abstrahiren, ohne zu bemerken, daß dies der Hegelschen Dialektik gänzlich zuwider ist. Sie meinen durch die Entdeckung der Immanenz Gottes in der Welt den Theismus mit dem Pantheismus versöhnt zu haben. Aber was soll dieser Ausdruck bedeuten? Entweder muß man die Behauptung der Immanenz Gottes auf sein Wesen (seine Substantialität) oder auf seine Wirksamkeit (Causalität) beziehen. Im ersten Falle erhält

man Pantheismus, im letztern den bekannten Gedanken der göttlichen Weltregierung, also in keinem Falle etwas Neues. Auch ist dabei nicht bedacht, daß mit der Vorstellung von Gott als Weltseele d. i. seiner immanenten Wirksamkeit die Mechanik der Natur und der Naturalismus der Physik nicht würde bestehen können. Dieser speculative Theismus lebt in einer vollständigen Verwechselung nominalistischer und realistischer Abstractionsweise. Gott soll nicht ein Einzelwesen sondern die höchste Allgemeinheit oder, wie man, das Logische mit dem Mathematischen verwechselnd, sagt, das Unendliche und doch zugleich auch die absolute Persönlichkeit sein. So wird hier der Begriff der Gottheit selbst durch innere Widersprüche vernichtet.

Schon der Name gibt es, daß die Theologie nicht bestehen könne ohne den Glauben an Gott, den persönlichen Urheber und Schöpfer der Welt, und gerade dieses ihr Fundament hat ihr die deutsche Modephilosophie zerstört. Im dunkeln Drange dieser Ueberzeugung und in der Besorgniß, von philosophischen Truggestalten getäuscht und irre geführt worden zu sein, hat man seine Blicke erwartungsvoll auf einen philosophischen Messias gerichtet, der da kommen soll das wahre Licht der Erkenntniß Gottes anzuzünden. Eine gewichtige Stimme hat es vor Kurzem nachdrucksvoll ausgesprochen: „Es thut unserer Theologie und Kirche noth, daß Männer dieser Art, wie einst ein Lessing, Herder, Jacobi ihr zu Hilfe kommen, daß namentlich Philosophie und Geschichte nicht von ihrer Seite weichen und der schärfste Wahrheitssinn und die echteste Bildung mit der Religion im Bunde bleiben. Geschieht dies nicht, bleibt die öffentliche Religion und die wiederhergestellte Kirche, verlassen von diesen Mächten, ein nur herkömmliches, ein todtes, der Wirklichkeit fremdes Auctoritätswesen, fehlt es im Innersten an Wahrheit und Befriedigung, so mag der äußere Bau der Kirche noch so fest erscheinen, ihre Dogmen durch dreihundertjähriges Alter ehrwürdig und ihre

Geistlichkeit ohne Ausnahme symboltreu; Ein mächtiger Sturm und Eine verhängnißvolle Revolutionsnacht wirft dies ganze wurmstichige Gebäude über den Haufen und bedeckt mit Trümmern das feile Priestergeschlecht, welches das Heiligthum der Wahrheit durch Menschenfurcht und Geistesträgheit entweihte."*)

Dieser rettende Messias, ich wage es kühn zu behaupten, wird nicht kommen von der Seite, von der man ihn erwartet. Aber er ist schon längst erschienen und lebt unter uns unbekannt bis sein Elias kommen und ihn dem Volke kund thun wird. Alle diese messianischen Hoffnungen werden in Erfüllung gehen durch das allgemeine Verständniß der kritischen Philosophie.

Viertes Kapitel.

Endliches und ewiges Sein der Dinge.

Die religiösen Ideen sind lauter Räthsel.

1) Die Idee der Ewigkeit unsres Lebens verlangt, daß wir unser Sein uns ohne Zeit d. i. eine Dauer unserer Seele ohne Vergangenheit und Zukunft denken sollen. Alles Daseiende, was wir erkennen, existirt aber doch in der Zeit.

2) Die Idee der Freiheit verlangt, daß ich mich als den absoluten Urheber meiner Thaten betrachte. Nun bin ich aber doch ein von Naturgesetzen abhängiges Wesen und selbst die Entschlüsse meines Innern stehen unter Gesetzen der innern Natur. Wie kann ich da der absolute Urheber meiner Thaten sein?

3) Die Idee der Gottheit verlangt die Annahme eines höchsten Wesens als Schöpfers der Welt. Aber eine Weltschöpfung ist nach dem Gesetz der Beharrlichkeit der Masse weder möglich noch nothwendig, und das Dasein des höchsten Wesens

*) Zur Geschichte der neuesten Theologie von Karl Schwarz S. 352.

selbst ist nach Naturgesetzen völlig unbegreiflich. Es wird in der Natur nirgends angetroffen, und kann auch in ihr gar nicht angetroffen werden. Wo soll es sich nun befinden? Auf Erden nicht. Also im Himmel! Aber wo ist denn dieser Himmel? Nicht über dem Monde, nicht jenseits unseres Sonnensystems, nicht einmal jenseits unseres Milchstraßensystems. Denn die ganze Sternenwelt gehorcht den Gesetzen der Mechanik. Wo ist also das Jenseits, gleichsam der Ort, in dem die Gegenstände der Ideen sich befinden? Nicht in der Raumwelt, sondern außer derselben. Bei der Unendlichkeit des Raumes kann man sich aber ein Sein der Dinge außer demselben nicht anders denken, als wenn man sich den Raum selbst aufgehoben denkt. Das Jenseits ist daher nicht objectiv in einer andern Welt, die außerhalb der Grenze dieser läge (denn eine solche Grenze gibt es nicht), sondern subjectiv jenseits der Schranken unserer Erkenntniß zu suchen. Dies ist der Schlüssel zur Auflösung aller Räthsel der Ideenlehre.

Diese Räthsel liegen nämlich in der Idealität von Seele, Freiheit und Gottheit. Als nothwendigen Begriffen der reinen Vernunft muß diesen Ideen aber auch eine Realität zukommen, da nun aber unsere ganze sinnlich vernünftige Erkenntniß Naturerkenntniß ist und innerhalb der Naturerkenntniß der Ort der Realität jener Ideen nicht vorkommt und nicht vorkommen kann, so muß er jenseits d. i. außer den Schranken unserer Naturerkenntniß liegen.

Zugleich mit der Idee des Absoluten, die aus keiner Erfahrung stammt und sich auf keine Erfahrung bezieht, haben wir auch das Gefühl der Beschränktheit unserer Erkenntniß. Wir werden daher genöthigt einzuräumen, daß es noch etwas Anderes jenseits der Schranken unserer Erkenntniß geben müsse. Und was ist dieses Andere, was sich jenseits der Schranken unserer Erkenntniß befindet? Keine andere Art von Dingen als die

der Sinnenwelt, sondern nur eine andere Art ihres Seins, d. i. es gibt keine von den sinnlichen verschiedenen übersinnlichen Dinge, sondern außer dem sinnlichen uns in die Augen fallenden Sein haben die Gegenstände der Sinnenwelt auch noch ein übersinnliches, uns unerkennbares Sein.

Wir unterscheiden daher das endliche und ewige Wesen der Dinge.

Man spricht von Zeit und Ewigkeit und es wird hierbei die Ewigkeit nicht als ein Sein durch alle Zeit vorgestellt, sondern man setzt die Zeit überhaupt der Ewigkeit entgegen. Diese Ewigkeit, das ewige Sein der Dinge, welches uns jetzt noch Geheimniß bleibt und welches wir uns nur dadurch denken, daß wir uns ein Sein vorstellen, in welchem alle Beschränkung unseres Seins in der Zeit weggedacht wird, ist das Sein an sich, von dem wir nur die Erscheinung sehen.

Das wahre, ewige Wesen der Dinge wäre das, welches vor dem Auge einer gleichsam göttlichen Vernunft, die das Weltall mit einem Blick durchschaute und überschaute, in voller Klarheit ausgebreitet läge. Nun ist die menschliche Vernunft zwar der Wahrheit theilhaft, aber sie besitzt nicht die volle Wahrheit. Sie hat neben dem Vertrauen auf ihre eigene Wahrhaftigkeit auch das Bewußtsein ihrer Beschränktheit.

Unsere Vernunft ist durch Sinnlichkeit beschränkt. Die Folge davon ist die Unvollendbarkeit des Gehalts ihrer Erkenntniß. Nun können die subjectiven Beschränkungen meines Geistes wohl auf meine Vorstellungsweise der Welt, aber nicht auf das Sein der Welt selbst einen Einfluß haben. Die Unvollendbarkeit der Sinnenwelt hat wohl in meiner Vorstellungsweise einen nachweisbaren Grund, aber sie hat keine Bedeutung für das Sein der Dinge selbst. Denn die Welt an sich ist das in sich vollendete Ganze aller Dinge. Die Sinnenwelt aber mit der Unendlichkeit der Dinge in ihr kann nicht an sich sein, indem

die Einheit ihres Wesens bei der Unvollendbarkeit ihres Gehalts es zu keiner Vollendung (Totalität) in ihr kommen läßt. Daraus erhellt, daß wir das Wesen der Dinge nicht so erkennen, wie es an sich ist, sondern nur unter gewissen subjectiven Beschränkungen. Die Unvollendbarkeit aller Raum-, Zeit- und Größenbestimmungen gehört nur zu unserer beschränkten Vorstellungsweise und nicht zu dem wahren Wesen der Dinge selbst, obgleich wir nur unter der nothwendigen Zusammensetzung der Dinge in Raum und Zeit das Wirkliche zu erkennen vermögen. Das wahre Wesen der Dinge selbst liegt nicht unverdeckt und offen vor unserer Anschauung, sondern wir erblicken es nur durch den Schleier unserer Sinnlichkeit hindurch. Wir können die höhere Ordnung der Dinge hinter diesem Schleier nur ahnden.

Die wahre Bedeutung des Gegensatzes zwischen Erde und Himmel, Endlichem und Ewigem, Diesseits und Jenseits kommt also nicht auf den Gegensatz zweier verschiedener Welten, sondern auf den Gegensatz zwischen der menschlich beschränkten Vorstellungsweise von den Dingen und dem Sein der Dinge an sich d. i. auf den Unterschied von Erscheinung und Sein an sich zurück.

Diese Lehre nennen wir mit Kant den transcendentalen Idealismus.

Unser verständiges Bewußtsein des Glaubens ist nicht eine unmittelbar klare Erkenntnißweise. Der Glaube läßt sich nur durch vermittelte, schrankenverneinende Begriffe aussprechen. Denn über die Schranken meines eigenen Wesens kann ich mich nicht anders als dadurch erheben, daß ich mir die Beschränkungen meiner Erkenntniß aufgehoben denke, d. h. nur durch Negation der Schranken unserer Erkenntniß. Daher der negative Ursprung der Ideen des Absoluten.

Die Voraussetzung eines unmittelbaren Bewußtseins des Absoluten führt zum Mysticismus, der das Endliche als bloßen

Schein ganz verwirft und sich einer Erhebung über dasselbe rühmt, indem er sich eine positive Erkenntniß des Ewigen, das hierbei als etwas von dem Endlichen objectiv Verschiedenes betrachtet wird, zutraut. Da nun aber der Mensch keine andere unmittelbar klare Erkenntniß als die endliche besitzt, so werden in der Verwirrung der Abstractionen und durch die Dunkelheit des Ausdrucks die endlichen Vorstellungsarten wieder in das Ewige hineingetragen.

Die einzig wahre metaphysische Weltansicht ist aber die des transscendentalen Idealismus und wenn wir uns diesen gehörig entwickeln, so kommen wir auf die Lehre von der Nichtigkeit der Raumwelt und der Selbstständigkeit der Geisteswelt für das wahre Wesen der Dinge. Dies ist die alte Platonische Lehre, daß die Körperwelt gleichsam wie das Bild im Spiegel, oder wie der Schatten an der Wand, dem Menschen nur ein Bild von den äußern Verhältnissen der Dinge zeige, daß höhere und reinere Geister, als Menschenseelen sind, nicht tastend, nicht durch Gestalt, Farbe und Ton einander erkennen, sondern von Geist zu Geist jeder den andern in seiner Tugend und Willenskraft. Demgemäß verehren wir Gott nur im Geiste als den lebendigen Gott.

Durch den transscendentalen Idealismus oder den Unterschied von Erscheinung und Sein an sich vermögen wir nun auch den Widerstreit zwischen den verschiedenen Weltansichten des Materialismus, Spiritualismus und Dualismus zu schlichten. Die Frage ist nämlich, ob die Masse der Körper oder der Geist das Wesen der Dinge sei. Der Materialismus behauptet: Alles ist Materie; der Spiritualismus: das Wesen aller Dinge ist Geist und der Dualismus: das Wesen der Dinge ist von zweierlei Art: Körper und Geist. Jedes von diesen Systemen setzt irrig voraus, daß wir das wahre Wesen der Dinge an sich erkennen, während in der That uns unsre Erkenntniß doch nur

eine beschränkte Erscheinung desselben zeigt. Wir müssen daher sagen: das Wesen der Dinge erscheint uns theils als Körper, theils als Geist. Es reden hier gleichsam nur zwei Sprachen, die körperliche und die geistige, von demselben Wesen der Dinge. Aber die geistige redet jedem Menschen unmittelbar nur in ihm selbst. Will er die geistige Sprache der Dinge außer sich vernehmen, so muß er erst das Körperliche anhören und dann ins Geistige übersetzen. Dies vermögen wir nach bestimmten Begriffen nur so weit als die Geistesgemeinschaft der Menschen reicht.

Alle Körpererscheinungen zerfallen uns in dieser Hinsicht in drei Klassen: 1) in solche, deren geistige Bedeutung wir verstehen, 2) in solche, deren geistige Bedeutung wir anerkennen ohne sie zu verstehen (z. B. Pflanzen und alle Schönheit der Gestalten und Naturerscheinungen) und 3) in solche, die eine geistige Deutung weder theoretisch noch ästhetisch zulassen. Dahin gehört alles Gestaltlose und bloß Mechanische.

Jede von jenen drei Weltansichten hat daher auch ihr beschränktes Recht in der menschlichen Erkenntniß. Materialistisch ist die mechanische Weltansicht der mathematischen Physik, die aber auch nur von endlicher Bedeutung ist. Spiritualistisch ist die ideale Ansicht der ewigen Wahrheit. Zwischen beiden liegen aber die verbundenen psychologischen, pragmatischen und politischen Vorstellungsarten der Naturerkenntniß vom erscheinenden Geistesleben, welche den Dualismus enthalten, in welchem die Körper als Sachen, das heißt als Mittel für die Zwecke der Menschen als der Personen genommen werden, und so eine Vorstellung von der Gegenwirkung zwischen Körper und Geist beibehalten wird, welche aber immer wissenschaftlich unvollständig bleiben muß und auf keine Erklärungen Ansprüche machen darf.

Zweite Abtheilung.

Erstes Kapitel.

Praktische Bestimmung der speculativen Ideen.

Die speculativen Ideen des Glaubens werden durch die Ideen des Guten bestimmt. Diese Verbindung müssen wir jetzt noch aufsuchen.

Die praktische Anlage unseres Geistes besteht aus zwei verschiedenen Grundvermögen: dem Vermögen der Lust und Unlust und der Thatkraft. Das erstere bestimmt das contemplative, das andere das praktische Gebiet unseres Geisteslebens. Wie dem theoretischen Gebiet der Erkenntniß die Ideen des Wahren, so gehören diesen beiden Gebieten die Ideen des Schönen und Guten an.

Alle unsere ethischen und ästhetischen Beurtheilungen gründen sich auf Werthvorstellungen. Alle Werthvorstellungen entspringen aber aus dem Vermögen der Lust und Unlust (dem Herzen) und gehören somit in das contemplative Gebiet unseres Geisteslebens. Unsere Thatkraft wird aber in ihren Handlungen geleitet durch die Vorstellungen, die sie vom Werthe der Dinge hat. Werthvorstellungen d. i. gewisse Lustgefühle werden zu Antrieben der Thatkraft. Daher der enge Zusammenhang zwischen dem contemplativen und praktischen Gebiete unseres Geisteslebens.

Nun ist aber das praktische Gebiet (unser Wirkungskreis oder die Sphäre der willkührlichen Thätigkeit) enger als das contemplative Gebiet, welches auch noch die Welt der Wünsche umfaßt. Es wird daher von allem Wohlgefälligen nur dasjenige bestimmend auf unsern Willen wirken, welches die Kraft des Könnens in Bewegung zu setzen vermag d. h. es werden nur

diejenigen Lustgefühle die Thatkraft zur Thätigkeit anregen, welche dieselbe zur Causalität, zur Hervorbringung des in ihnen vorgestellten Gegenstandes zu bestimmen vermögen. Wie müssen nun diese Lustgefühle beschaffen sein?

Die Lust ist entweder interessirt oder uninteressirt. Bei der ersteren hängt das Wohlgefallen am Dasein des Gegenstandes. Der Gegenstand hat ein Interesse für mich d. i. einen Werth für meinen Willen. Darum begehre ich ihn, darum strebe ich, ihn zu erlangen oder hervorzubringen. Beim uninteressirten Wohlgefallen ist die Existenz des Gegenstandes nicht in Frage. Schon die bloße Vorstellung desselben in der Einbildung vergnügt und gefällt.

Nur diejenigen Lustgefühle, welche ein Interesse am Dasein des Gegenstandes bei sich führen, werden zu Anregern der Thatkraft. Diese interessirten Lustgefühle bekommen nämlich in ihrer Verbindung mit der Thatkraft eine Wirksamkeit zur Hervorbringung des in ihnen vorgestellten Gegenstandes, sie werden zu Trieben oder Begierden. Z. B. die Empfindung des Hungers und Durstes erweckt die Begierde nach Speise und Trank. Alle Sinnenlust besteht in Befriedigung eines Bedürfnisses und die Begierde ist auf solche Befriedigung gerichtet. Die Beförderung unserer Lebensthätigkeit vergnügt uns nämlich und daher die Begierde nach dieser.

Die ethischen Beurtheilungen werden durch ein Wohlgefallen geleitet, das bestimmend auf meinen Willen wirken kann, wofür ich ein Interesse habe, inwiefern ich ein vernünftiges (nicht bloß sinnliches) Wesen bin.

Die rein ästhetischen Beurtheilungen des Schönen und Erhabenen werden durch ein Wohlgefallen an der innern Bedeutsamkeit eines Wesens geleitet, abgesehen von jedem bestimmenden Interesse meines Willens, möge dieses nun ein sinnliches oder sittliches sein.

Wollen wir also die unserm Geiste gehörende Werthgesetzgebung der Dinge näher kennen lernen, so müssen wir uns mit den verschiedenen Arten des Wohlgefallens und Mißfallens bekannt machen.

1) Das erste ist das sinnlich Wohlgefällige, das Vergnügen, der Genuß — das Angenehme. Angenehm ist, was dem Sinn in der Empfindung gefällt.

2) Das Angenehme ist aber kein unmittelbarer Gegenstand des Wohlgefallens. Denn angenehm ist, was meinem Leben dient. Also gefällt es nicht an sich, sondern nur in Beziehung auf mich. Das Angenehme gefällt uns, weil es unsern Sinnen schmeichelt. Es gefällt durch seine Materie, denn nur der Stoff kann den Sinn afficiren, und Alles, was Form ist, nur der Vernunft gefallen. Einem Menschen, der Frost empfindet, ist eine warme Luft angenehm. Derselbe Mensch wird aber in der Sommerhitze den kühlenden Schatten suchen. Das Angenehme ist also keine Eigenschaft des Objects, sondern entsteht erst aus dem Verhältniß eines Objects zu unsern Sinnen. Sowie sich der augenblickliche Zustand unserer Sinnlichkeit (d. i. Erregbarkeit) ändert, ändert sich auch unser Urtheil über das Angenehme.

Das unmittelbar Wohlgefällige ist das Schöne. Schön ist, was um sein selbst willen, was an sich gefällt. Dem Schönen wenden wir unsere Gunst zu. Das Schöne treffen wir in Naturerscheinungen an, dann an der menschlichen Gestalt und an Gebilden der Kunst. Die höchste Schönheit ist aber die Schönheit der Seele, welche der menschliche Geist in den Tugenden und allen tugendhaften Handlungen zeigt.

3) In den Ideen der Schönheit der Seele verbindet sich das Wohlgefallen am Schönen mit dem am Guten. Gut ist, was nach Begriffen gefällt. Was gefällt nach Begriffen?

a) Habe ich einen Zweck, so nenne ich das Mittel gut, was

zum Zwecke führt. Das ist das Wozu Gute, das Brauchbare, Nützliche.

b) Wenn wir uns von dem Werth eines Dinges einen Begriff machen können, so können wir auch nach bestimmten Begriffen sagen, was an sich gut sei. So haben wir z. B. von den Tugenden bestimmte Begriffe. Das Wozu Gute hat seinen Werth außer sich. Das an sich Gute hat seinen Werth in sich selbst.

Das Gute setzt eine Regel, ein Gesetz voraus und der Verstand vergleicht den Gegenstand mit dieser Regel durch einen Begriff. Diese Regeln sind immer Regeln des Zwecks oder der Zweckmäßigkeit für einen Willen.

Gut kann nur sein entweder der Wille selbst oder seine Handlungen oder das, was diesen zum Mittel dient.

Beim Guten muß ich zuvor wissen, was oder wozu der Gegenstand sein soll, ehe er meinen Beifall haben kann. Das Schöne gefällt ohne daß ich weiß, was oder wozu es ist. Es gefällt ohne Begriff bloß durch seine Form in der Anschauung und zwar gefällt es nicht dem Sinn, sondern der Vernunft.

Das Gute wird gedacht, das Schöne betrachtet, das Angenehme bloß empfunden. Das erste gefällt im Begriff, das zweite in der Anschauung, das dritte in der Empfindung. Das Angenehme gefällt vor, das Gute nach, das Schöne in der Beurtheilung. Das Angenehme gefällt ohne Urtheil. Das Bewußtsein um das Schöne und Gute haben wir aber nur durchs Urtheil und zwar jenes durch ein unmittelbares, dieses durch ein mittelbares Urtheil, welches eine Regel voraussetzt und unter diese subsumirt. Das Gute beurtheilt der subsumirende Verstand, das Schöne die reflectirende Urtheilskraft.

4) Hierher gehört auch noch der Begriff der Vollkommenheit. Dieser Begriff ist ein Vergleichungsbegriff, durch den ich

ein Ding mit seinem Artbegriff vergleiche. Ich nenne es vollkommen, wenn ihm alle Bestimmungen dieses Begriffs zukommen z. B. ein Exemplar in einer Mineraliensammlung.

Diese Vollkommenheit ist entweder innere oder äußere. Die äußere bezieht sich auf das Wozu Gute, die Tauglichkeit eines Mittels zum Zweck. Innere Vollkommenheit ist die der Entwickelung und Ausbildung.

Der Werth der Dinge wird also nach den Stufen des Angenehmen, Nützlichen, Schönen und Guten abgemessen.

Das Angenehme und Nützliche haben beide nur mittelbaren Werth. Das erstere, weil es unsere Sinne vergnügt, das andere dient der Vermittelung von Zwecken.

Unmittelbaren Werth hat nur der vernünftige Geist und das Analogon seiner Erscheinung. Dies macht aber gerade den Charakter des Schönen sowie den Inhalt des moralischen Gesetzes aus. Denn schön ist ein Ding nicht in Bezug auf mich oder ein anderes, sondern nur in sich selbst. Das Schöne erscheint uns daher als ein Analogon des persönlichen Daseins und darum trägt es seine Bedeutsamkeit und Zweckmäßigkeit in sich selbst. Das Schöne bezieht sich auf den objectiven Zweck des Daseins, nicht auf den subjectiven Zweck für den Willen eines Menschen, wie das Gute.

Das höchste Gut des Menschen ist der gute Wille. Der reine gute Wille setzt aber das Pflichtgebot noch über sich und unterwirft sich ihm. Es liegt schon im Begriff des Guten, daß es nicht den höchsten unmittelbaren Werth selbst bestimmen kann. Denn gut ist, was seinem Zweck entspricht. Zweck an sich ist aber der vernünftige Geist, dessen persönliche Würde (unbedingten Werth) der gute Wille achten soll. Wir geben also der Person den absoluten Werth, die Würde, und die Achtung der persönlichen Würde wird uns zum Gebot der Pflicht. In diesen Ideen des nothwendigen Werths sind gut und schön ganz

eins und dasselbe, nach der Sprache der griechischen Ethik: *τὸ ἀγαθὸν καλὸν ἐστι.* Es liegt also auch ein ästhetischer Grundgedanke in der Idee der Pflicht d. i. der ethischen Nothwendigkeit, und wir können hier das gegenseitige Verhalten des Guten und Schönen verstehen. Das Schöne ist Gegenstand des Wohlgefallens und somit Sache des Gemüths. Zum an sich Guten wird es erst, wiefern es begehrenswerth wird d. i. wiefern es eine Vorschrift für unsere Willenskraft bestimmt. Obschon daher die Ideen des Guten für sich nur dem Willensleben des Menschen Gesetze geben, so greift ihr ästhetischer Grundgedanke doch gesetzgebend über die Sphäre des Menschenlebens hinaus und läßt uns der ewigen Wahrheit nach die Welt als ein Reich der Zwecke ahnden.

So breiten sich die Werthvorstellungen vom Schönen als dem an sich Guten über das ganze Dasein der Dinge aus und führen uns dadurch auf die Idee des Weltzwecks.

Es gibt (gemäß den Anlagen unseres Geistes) zwei verschiedene Grundgesetzgebungen für das Wesen der Dinge:

1) die Gesetzgebung der nothwendigen Einheit und
2) die Gesetzgebung der nothwendigen Zwecke.

Der erstern gehört das System der wirkenden Ursachen, nexus effectivus, der andern das System der Endursachen, nexus finalis.

Beide Gesetzgebungen können gar wohl neben einander bestehen. Der Naturalismus der wirkenden Ursachen ist mit der Teleologie nicht im Widerspruch, sondern muß derselben untergeordnet gedacht werden; indem dem erstern nur in der Körperwelt, dem andern in der Geisterwelt positiv bestimmte Formen zukommen. In der Natur erklären wir nach dem Prinzip der wirkenden Ursachen aus Naturgesetzen. Dagegen nach Ideen der ewigen Wahrheit denken wir das Wesen der Dinge der Gottheit und dem Welturheber untergeordnet und hierbei die schaffende

Kraft als heilige Allmacht und somit den Ursprung aller Dinge nach Zweckbegriffen.

Die Idee des Weltzwecks bezieht sich also auf das ewig wahre Wesen der Dinge, nicht auf deren Erscheinung. Die Ideen des ewigen Guts können daher auch nicht unter wissenschaftlicher Form dargestellt werden. Es gibt keine logische oder theoretische Naturzwecklehre, sondern wir haben von Naturzwecken nur ästhetische Ideen.

Es läßt sich nicht beweisen, daß in der Natur Zwecke gelten. Denn der Begriff vom Zweck ist ein geistiger, nur dem menschlichen Willen gehörender. Wir bringen den Glauben an die Zweckmäßigkeit der Natur zur Natur hinzu und lernen ihn nicht von ihr.

Unsere Ideen vom Zweck der Welt entspringen aus dem Glauben an die Realität des ewigen Guts und entwickeln sich in der Ahndung des ästhetischen Gefühls zur Anerkennung der Schönheit und Erhabenheit in der Natur.

Das uns verständliche Gebiet des Werths und der Zwecke ist das Reich der menschlichen Willenskraft. Darüber hinaus werden alle unsere Werth- und Zweckvorstellungen ästhetisch.

Um den Zweck der Welt zu verstehen, müßten wir einen Ueberblick über das ganze Weltall haben. Das ist für die sinnliche Auffassungsweise des Menschen unmöglich.

Wir fassen das Dasein der Dinge im Werden. Nur von dem werdenden Zweck können wir uns einen Begriff machen und dafür haben wir die zwei Formen der Zweckmäßigkeit: Vermittelung und Veredelung. Diese Begriffe lassen sich aber nicht auf die Welt selbst anwenden. Die Kunst des Menschen kann nur vermitteln oder entwickeln. Das erstere technologisch, das andere politisch und pädagogisch. Für die Welt müßte aber der Zweckbegriff nicht auf das Werden, sondern auf das unveränderliche Sein im Wesen der Dinge

sich beziehen. Dann aber wäre Dasein und Gutsein eins und dasselbe. Das hat theoretisch nach bestimmten Begriffen für uns keine Bedeutung, ist aber der Grundgedanke der ästhetischen Beurtheilung.

Daher enthält jeder Versuch zu einer theoretischen Naturzwecklehre einen innern Widerspruch, indem dabei die ethische Ansicht mit der religiösen, der Zweck des Menschen mit dem Zwecke der Welt verwechselt wird.

Es gibt daher

1) keine Physikotheologie d. i. keine Erklärung des Weltbaus aus der Kunstfertigkeit des Weltbaumeisters, wie Leibnitz und Reimarus wollten.

2) keine teleologische Organologie d. i. keine Erklärung der Entstehung des Pflanzen- und Thierlebens nach Zweckgesetzen, keine Technik der Natur, wie sie Kant annahm.

3) keine Teleologie d. i. keine Erklärung der zeitlichen Entwickelung des Menschenlebens aus Zweckgesetzen der Natur, wie sie Herder voraussetzte. Es gibt aber auch keine Erziehung des Menschengeschlechts nach einem uns verständlichen Plane der Gottheit, wie Lessing wollte, sondern das Menschengeschlecht erzieht sich selbst.

Die ästhetische Auffassung der Zweckmäßigkeit in der Natur bleibt also die allein gültige für uns.

Den Charakter derselben werden wir später kennen lernen durch die Betrachtung der Eigenthümlichkeiten des ästhetischen Urtheils. Zuerst aber wollen wir zusehen, wie wir durch die Verbindung des Grundgedankens der ethischen Nothwendigkeit, des absoluten Werths oder Zwecks an sich mit den speculativen Ideen von Seele, Freiheit und Gottheit die wahren Prinzipien der Religionsphilosophie bekommen.

Zweites Kapitel.

Die wahren Artikel des Glaubens.

Der metaphysische Ursprung der wahren Artikel des Glaubens oder der Prinzipien der religiös ästhetischen Weltansicht liegt in der Verbindung der speculativen Ideen von Seele, Freiheit und Gottheit mit der Idee des Weltzwecks oder der Idee des Guten.

1) Zu dem speculativen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele kommt hier noch die Frage nach dem Zwecke oder der Bestimmung des Menschen hinzu, indem sich mit der Idee unsers ewigen Seins die Idee eines ewigen Zwecks verbindet. Die Bestimmung des Menschen ist uns vollkommen deutlich, so lange wir nur nach dem fragen: was uns zu thun sei? Fragen wir aber: wozu sind wir da, so fehlt uns darauf jede Antwort.

Es ist ein weit verbreiteter Irrthum, daß sich in der Weltgeschichte die Bestimmung des Menschen in ihrer Entwickelung zeige. Schon positive Religionen der Vorzeit haben in diesem Sinne die Geschichte der Menschheit mythisch eingerahmt zwischen die Erschaffung der Welt und den Tag des letzten Weltgerichtes, dazwischen aber abgemessen nach den vier Weltmonarchien des Daniel. Die neuern Philosopheme von Fichte, Schelling und Hegel sind auf diesen Mythus von dem Reinigungslauf der Seelen und der Welterlösung im Ablauf der Menschengeschichte wieder zurückgekommen und haben denselben bald phantastischer, bald logisch steriler ausgemalt. Fichte erzählt (gemäß der Fabel von den vier Weltaltern), wie auf die uranfängliche Unschuld der Sündenfall gefolgt sei, bis auf unsere Zeit die Sündhaftigkeit immer gestiegen sei, nun aber ihr Maximum erreicht habe, so daß jetzt bald die Periode der Rechtfertigung anfangen und dieser die Heiligung folgen werde, mit der die

Geschichte ihr Ende erreicht. Das Unwahre und Widersinnige in diesem Roman liegt darin, daß ja doch jeder Sünder nach und nach zur Prüfung und, wenn es gut geht, zur Rechtfertigung und Heiligung gelangen sollte: in diesem historischen Drama aber Andere als die Sünder, Andere als die Gerechtfertigten und noch Andere als die Heiligen spielen. Die ganze Vorstellung von einer in der Zeit fortschreitenden und sich entwickelnden Bestimmung des Menschen birgt einen Widerspruch in sich. Denn das, was da ist, und als ein solches denken wir die Bestimmung des Menschen, kann sich nicht in der Zeit entwickeln: die Zeit ist unendlich, und sonach könnte der Zweck nie erreicht werden, es gäbe also gar keine Bestimmung des Menschen. Diese falsche theologische Ansicht der Geschichte beruht auf der Verwechselung unserer religiösen Ideen vom Endzweck der Welt mit den eigenen Zwecken und den Naturgesetzen der Ausbildung des geselligen Menschenlebens.

Wenn von den erstern die Rede ist, so können wir nur sagen: die Bestimmung des Menschen ist keine irdische, sondern eine ewige, aber ihr Gesetz ist uns unerforschlich. Wir können sie nur ahnden, aber nicht begreifen. Wir stehen hier bei dem ersten Mysterium des Glaubens.

2) Die praktische Folge von der Freiheit des Willens (d. i. der Unabhängigkeit desselben von sinnlichen Antrieben) ist diese, daß jede Vernunft ihrem Willen das Gesetz vorschreibt: Du sollst Deiner Ueberzeugung vom nothwendigen Werth der Handlungen gemäß handeln, und daß sie dem gemäß im Gewissen ihre Thaten sich als gut oder böse zurechnet. Die Freiheit des Willens ist also die Bedingung der Möglichkeit gut oder böse zu sein.

Böse ist nämlich was nicht sein sollte und doch ist, d. i. das Pflichtwidrige. Wenn Alles so wäre, wie es sein soll, so müßte das moralische Gesetz die That durch sein bloßes Gebot

ohne alle zwingende Naturgewalt bestimmen. In unserem Innern bestimmt aber das moralische Gesetz die That nicht schlechthin durch seine bloße Giltigkeit, sondern nur durch die Stärke seines Antriebs d. i. durch die Lebhaftigkeit, mit der es im Bewußtsein vorgestellt wird. Dadurch tritt es selbst als Zwang d. i. mit Gewalt bewaffnet in unserer innern Natur auf. Im Conflict der Antriebe wird nämlich nicht immer der beste, wohl aber jederzeit der stärkste den Ausschlag geben. Soll nun das moralische Gesetz im Kampf mit andern Antrieben überwiegen, so muß der Vorstellung desselben durch Aufmerksamkeit und Gewöhnung erst diese überwiegende Stärke gegeben werden. Darin besteht die Tugend d. i. die auf dem Grund richtiger Einsicht in den Werth der Dinge (σοφία) durch Uebung und Gewöhnung erlangte Kraft der guten Gesinnung im Entschluß, die den Kampf mit sinnlichen Neigungen und Antrieben tapfer besteht. Tugend ist gleichsam die ausübende Gewalt, mit der das moralische Gesetz erst bewaffnet werden muß, um in unserm Innern zur Geltung zu kommen. Diese Kraft der Tugend hat in der Natur immer eine endliche Größe. Sie kann äußern Antrieben unterliegen. Dadurch wird alle Menschentugend mangelhaft: sie kann der Versuchung unterliegen und fallen. Da nun aber der Wille an sich absolut frei ist und daher die Kraft der Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια) nicht nur eine leitende, sondern eine unmittelbar wirkende ist, so ist es nur seine Wahl, daß er der Pflicht nicht rein um des Gesetzes willen folgt, und daß dasselbe nur nach Naturbedingungen der Stärke des Antriebs als Triebfeder seiner Handlungen wirkt, wodurch seine Tugend unvermeidlich mangelhaft bleibt. Diese Mangelhaftigkeit seiner Tugend muß er sich daher selbst als Schuld anrechnen. Es ist, platonisch zu reden, die eigene Schuld des Menschen, daß er dieses Leben gewählt hat. Ein heiliger Wille könnte sich selbst nicht zur sinnlich bedingten Erscheinung werden. Die ideale Selbst-

schätzung des Menschen spricht also über alle Menschen in gleicher Weise das schuldig aus. Vor Gott sind wir alle Sünder. Es ist der Menschen eigene Schuld, daß sie sich zur Erscheinung werden. Dies ist die Idee der allgemeinen Sündhaftigkeit aller Menschen, was Kant den radicalen Hang des Menschen zum Bösen nannte. Diese Selbstzurechnung des Bösen kündigt sich in dem religiösen Schuldgefühl der Unzulänglichkeit aller menschlichen Tugend an. Wie aber der intelligibele Charakter das Böse in seinen Willen aufnehmen könne, ist für uns ein unlösbares Geheimniß. Dies ist das zweite Mysterium des Glaubens.

3) Die praktische Bestimmung der speculativen Idee der Gottheit ist die, daß das höchste Wesen auch das heilige Wesen ist. Gott ist das Ideal des ewigen Guts. Es ist dies jenes „Wort des Glaubens", welches Schiller ausspricht:

Ein Gott ist, ein heiliger Wille lebt,
Wie auch der menschliche wanke;
Hoch über Zeit und dem Raume webt
Lebendig der höchste Gedanke,
Und ob alles in ewigem Wechsel kreis't,
Es beharrt im Wechsel ein ruhiger Geist.

Darauf gründet sich unser Glaube an die Realität des höchsten Guts oder an die göttliche Weltregierung. Hier ist die Frage nach der Zulassung des Bösen das große Räthsel der Religionsphilosophie. Dies ist das dritte Mysterium des Glaubens.

In aller Mangelhaftigkeit des Erdenlebens entspricht der Mensch seiner ewigen Bestimmung nicht, ja in der sittlichen Unzulänglichkeit, die nicht von endlicher, sondern von ewiger Bedeutung ist, widerspricht er ihr offenbar. Denn Böse ist das, was nicht sein sollte und doch ist es wirklich. Das ist ein einfacher Widerspruch gegen den Gedanken der besten Welt, den keine Theodicee wegleugnen oder auflösen kann. Ist aber das Böse einmal da, so ist es auch durch Gott. Denn für den All-

mächtigen ist kein Unterschied des Möglichen und Nothwendigen: was Gott zuläßt, das geschieht durch ihn. Wie kann aber aus dem ewig Reinen das Unlautere hervorgehen? Warum läßt Gott in seiner Welt das Böse zu? Wollte man mit Leibnitz sagen, daß das Böse eine Bedingung (conditio sine qua non) des höchsten Gutes sei, so müßte man entweder die Naturgesetze für ewig wahr annehmen und sogar den Allmächtigen dem Schicksal der Naturgesetze unterwerfen oder man müßte annehmen, daß Gott selbst es erst zu dieser Bedingung gemacht habe. Eine solche Bedingung würde aber immer im Widerspruch mit der Idee der besten Welt stehen.

Wir können auf die Frage nach der Zulassung des Bösen nur antworten mit unserer *selbstverschuldeten Unwissenheit*. Uns bleibt, und zwar so wahr unser Wille frei ist durch unsere eigene Schuld, der Blick in die ewige Wahrheit umschleiert. Wir wissen nur, was wir im Erdenleben thun sollen, aber wir wissen nichts von dem göttlichen Zweck der Welt, nichts von unserer eigenen ewigen Bestimmung. Der Mensch hat keine positive Vorstellung von der ewigen Ordnung der Dinge, er versteht den Zweck der Welt nicht und weiß es nicht, wie die zeitliche Erscheinung mit der ewigen Wahrheit übereinstimme. Daraus, daß uns ein Widerspruch der Dinge mit der ewigen Idee des Guten und Schönen erscheint, folgt aber nicht, daß ein solcher im ewig wahren Wesen der Dinge bestehe. Nur die Wissenschaft des Menschen vermag die Uebereinstimmung der Erscheinung mit dieser ewigen Wahrheit nicht zu fassen.

Das religiöse Schuldgefühl spricht sich aus in dem Gefühle der *Demuth*, das in ewig unbefriedigter Sehnsucht nach dem höheren göttlichen Leben sich der Heiligkeit Gottes unterordnet und seine Liebe nicht als erworbenes Recht oder Verdienst fordert, sondern als Gabe der Erbarmung erwartet. Diese Ergebung in den Willen Gottes läßt uns die Vergänglichkeit des

Erdenlebens getrost betrachten. Der Mensch hat den heiligen Urquell alles Guten außer sich und über sich, die Ursache alles Bösen und Mißgeschicks aber in dem eigenen Herzen zu suchen. Wenn wir die Ueberzeugung hätten, daß kein heiliger Wille, sondern bloßer Zufall oder blinde Nothwendigkeit die Welt regierte, so würden wir auch aller ewigen Hoffnungen baar und ledig sein. Aber die ewige Hoffnung lebt in uns. Der Glaube an die heilige Allmacht läßt uns hoffen, daß Gott vermöge seiner allerbarmenden Liebe die Unzulänglichkeit, welche wir im Erdenleben für die Reinheit der sittlichen Ideen fühlen, wieder aufheben und uns im ewigen Leben zur Reinheit unseres Willens zurückführen werde, indem er uns den Schleier, der uns die ewige Wahrheit umhüllt, wieder zurückziehen und uns den freien Blick auf die eigene selbstständige freie Willenskraft geben wird, in der wir uns selbst wieder rein dem Heiligen zu unterwerfen vermögen. Dies ist der Trost der ewigen Hoffnung.

Das Schuldgefühl steht gewissermaßen im Mittelpunkte unserer religiösen Ueberzeugungen, indem es unmittelbar das Verhältniß des irdischen Menschen zur ewigen Ordnung der Dinge und göttlichen Weltregierung berührt. Darum haben auch die Lehren vom Guten und Bösen und die damit zusammenhängenden Lehren von der Vorherbestimmung (Prädestination) und der Gnadenwahl eine so wichtige Rolle in der Kirche gespielt. In die Behandlung dieser Lehren haben sich mannigfaltige Irrthümer eingeschlichen.

Zuerst liegt ein Hauptfehler darin, daß man die Begriffe vom Guten und Bösen selbst häufig nachlässig behandelt hat. Bei der Frage: wie in der Welt Gottes das Böse möglich sei, hat man häufig unter dem Bösen nicht nur das Gott Mißfällige, sondern auch das dem Menschen Mißfällige mitbegriffen und somit das physische Uebel von dem moralischen nicht geschieden. Die Verwechselung des moralisch Guten

und Uebeln mit dem physischen führt zur Annahme eines bösen Grundwesens als Urhebers der Sünde und alles Uebels in der Natur. So kommt man leicht durch Verwirrung sittlicher Begriffe mit sinnlichen zum Satan und zum Teufel.

Alles dem Menschen Mißfällige, welches ihm durch Ungunst der Natur oder Rohheit der Menschen widerfährt, selbst der Tod, steht nicht im wahren Widerstreit mit den Ideen des Guten. Den Grund für dieses dem Menschen Mißfällige können wir nur in der Sündhaftigkeit des Menschen selbst suchen. Darum müssen wir es mit Ergebung in einen höheren Willen aufnehmen. Nur der freie Geist kann gut, nur ein freier Geist kann böse sein. Das Böse ist das Pflichtwidrige, was im Widerstreit mit der Tugend ist, also Laster, Sünde, Sündhaftigkeit.

Worin besteht nun die Sündhaftigkeit des Menschen? Hier stehen zuerst zwei Ansichten einander entgegen. Nach der einen habe der Mensch aus sich selbst nur irrige Gedanken und sei zum Guten ganz verdorben von Jugend auf. Nur eine übernatürliche göttliche Beihilfe könne Gutes in ihm stiften. Nach der andern Ansicht ist der Mensch von Natur gut und kann durch eigene Kraft zum Guten und zur Tugend gelangen. Die letztere Ansicht ist ethisch die richtige. Die erstere verwechselt die religiöse Idee der Sündhaftigkeit mit der Beurtheilung der zeitlichen Entwickelung des Menschenlebens.

Andrerseits ist oft unmittelbar die sinnliche Neigung und die gewohnheitsmäßige Stärkung derselben für den Grund des Bösen in uns angesehen worden. Allein obschon der Mensch ohne sinnliche Begierden weder gut noch böse erscheinen kann, so ist er doch darin nicht böse, daß er sinnliche Begierden hat. Alle sinnlichen Begierden, auch die widerwärtigen wie Haß, Neid, Schadenfreude sind für sich unschuldige natürliche Anregungen des Gemüths. Der Fehler liegt immer erst darin, daß die ver-

ständige Selbstbeherrschung ihre Lebhaftigkeit nicht dämpft und ihnen falschen Einfluß auf unsere Handlungen gestattet.

Wollen wir uns das Wesen der Sündhaftigkeit klar machen, so müssen wir die drei Momente der Thatkraft: Wollen, Können und Thun unterscheiden. Das reine Wollen für sich ist nicht das zu Tadelnde, sondern der Tadler selbst. Der reine Wille ist der sittliche Richter in uns, der im Gewissen ebensowohl lobt als tadelt. Das Sollen der Pflicht ist unser eigenes intelligibeles Wollen. Auch die Kraft des Könnens ist nicht der Gegenstand des Tadels. Denn für das, was ich nicht kann, bin ich auch nicht verantwortlich. Die Freiheit der Thatkraft ist gerade das erste Vorausgesetzte für die Idee der Zurechnung. Gut wird der Mensch erst dadurch, daß seine freie Thatkraft sich in den Gehorsam der Gebote des reinen Willens begibt, daß sein Können seinem bessern Wollen dienstbar wird. Böse wird er, wenn die freie Thatkraft den Geboten des reinen Willens sich entzieht, ihnen untreu wird. Der Tadel trifft vielmehr nur die Form des Entschlusses. Das moralische Gesetz sollte allein kraft seiner sittlichen Nothwendigkeit als Antrieb wirken, aber der sittliche Antrieb wird, so gut wie jeder andere, nicht dadurch die Handlung im Entschluß bestimmen, daß er mit Nothwendigkeit sein Sollen ankündigt, sondern dadurch, daß er durch die subjective Lebhaftigkeit, mit der er vorgestellt wird, als Tugend der Lebhaftigkeit anderer Antriebe entgegentritt und diese überwindet. Die Idee des Guten oder der sittlichen Nothwendigkeit muß also in der Gestalt der Tugend selbst wieder die Form der Naturnothwendigkeit annehmen, um in unserer innern Natur zur Geltung kommen zu können. So ist es und doch sollte es nicht so sein und wenn der Wille des Menschen schlechthin frei ist, so müßte es auch anders sein können. Da wir nun an die absolute Freiheit der menschlichen Willenskraft glauben, so

müssen wir uns diesen Widerstreit unsers sinnlich bedingten Entschließungsvermögens mit der Form des rein verständigen Entschlusses, der als Gesetz für unsern Willen gelten sollte, als Schuld zurechnen.

Die allgemeine Sündhaftigkeit aller Menschen ist also kein empirisch wirklicher Zustand der Sünde, keine absolute Unfähigkeit des Menschen zum Guten, kein Mangel an sittlicher Kraft, sondern sie beruht gerade auf dem Bewußtsein der unbedingten Fähigkeit zum Guten d. i. der idealen Freiheit.

In innerer Erfahrung zerfällt unser Leben in willkührliche und unwillkührliche Thätigkeiten. Nur die erstern sind unsere eigenen Thaten d. i. Wirkungen der psychologischen Freiheit. Darnach beurtheilen wir die Thaten der Menschen ethisch und juridisch.

Vor der Idee der Freiheit (d. i. der absoluten Causalität des Willens) schwindet der Unterschied zwischen willkührlichen und unwillkührlichen Handlungen. Denn vermöge der idealen Freiheit ist unser ganzes geistiges Leben unsere eigene That. Die Beschränktheit unsers geistigen Lebens, die uns als eine Folge der Naturnothwendigkeit erscheint, rechnen wir uns hier selbst als unsere freie That und somit als Schuld oder Sünde zu. Hier beurtheilen wir den Menschen religiös, aber nicht seine einzelnen Thaten, sondern sein ganzes Leben, wiefern es in die Erscheinung tritt. Das irdische Leben legt sich in der Zeit in einzelne Thaten und Lebensmomente auseinander, in eine Reihe verschiedener Lebensäußerungen, die bald zu loben bald zu tadeln sind. Denke ich mir die Zeit aufgehoben, so verschwindet auch diese Trennung der verschiedenen Lebensmomente und das Urtheil der Zurechnung zieht sich dann in Ein Urtheil über das ganze Leben zusammen.

Bei der Lehre von der Sünde muß man also streng scheiden zwischen der sittlichen und religiösen Weltansicht, zwischen

endlicher und ewiger Wahrheit. Nur auf dem Standpunkte der letztern kann von Sünde die Rede sein. Auf dem Standpunkte der erstern kann man nur von Mangelhaftigkeit der Tugend und Unvollkommenheit des Lebens sprechen und dies ist eine Folge der Naturnothwendigkeit. Erst wenn ich mich als absoluten Urheber meiner Thaten betrachte, verschwindet die Entschuldigung mit der endlichen Beschränktheit meiner Natur. Ein absolut freies Wesen muß auch jede Unvollkommenheit seines eigenen Lebens aufheben können. Vor der Idee verschwindet die Naturnothwendigkeit und die Freiheit tritt an deren Stelle. Die allgemeine Sündhaftigkeit ist also eine *Idee*. Diese Idee hat man häufig unter dem Bilde des *Abfalls* von *Gott* aufgefaßt. Der Sündenfall des Menschengeschlechts ist aber keine zeitliche Begebenheit, sondern eine zeitlose intelligibele That. Sie gehört nicht zum empirischen Charakter der Erscheinung, sondern zum intelligibeln Charakter unsers ewigen Wesens. Der intelligibele Charakter hat die Freiheit, das moralische Gesetz zur unabänderlichen Richtschnur seiner Handlungen zu machen, dem andere Antriebe nie neben- oder übergeordnet werden sollen. Die Unzulänglichkeit der Stärke seiner guten Gesinnung muß sich daher der Mensch, und selbst der beste, als einen *ursprünglichen Hang zum Bösen* zuschreiben, der in der Zeit unvertilgbar ist. In der Natur erscheint dieser Hang zum Bösen zwar nur als *Schwäche* der Tugend, nicht als ihr Gegentheil. Aber nach der Idee der absoluten Causalität unsers Willens ist es nicht bloß Schwäche unsers freien Willens, sondern *Verkehrtheit* des Herzens, daß wir die sittliche Ordnung der Maximen und Triebfedern in unserm Willen umkehren und anstatt das Gesetz zum alleingeltenden Gebot zu machen, noch andere Maximen neben ihm gelten lassen, zwischen denen wir jedesmal erst wählen.

Nach dem Vorhergehenden müssen wir nun auch die Ideen

von der Gnadenwahl und der Vorherbestimmung (Prädestination) beurtheilen. Wir glauben, daß durch die Gnade Gottes jedem Menschen im ewigen Leben die vollendete Läuterung seines Willens möglich sei. Vergleichen wir nun hier die verschiedenen Weisen der Erscheinung des Menschenlebens, so scheint dies mit dem Prinzip nicht zusammen zu stimmen. Bei der gleichen Sündhaftigkeit aller Menschen müßte ja jedes Leben die gleiche Erscheinung zeigen. Allein dies ist nicht der Fall. Jedes Leben hat vielmehr eine andere Gestalt und Entwickelung. Daher hier die Schwierigkeit, Vorherbestimmung und Freiheit zu vereinigen. Die Auflösung ist diese. Die zeitliche Erscheinung des einzelnen Menschenlebens auf Erden ist für Jeden von der Vergangenheit und äußern Umständen abhängig, also nothwendiges Schicksal. Nach Ideen der ewigen Wahrheit können wir daher das Erdenschicksal nur schlechthin als Gottes Fügung nicht als des Menschen freie Wahl betrachten. Diese Vorherbestimmung (Prädestination) des irdischen Geschicks (ob König oder Bettler, krank oder gesund) betrifft aber nur ein Verhältniß des Menschen zur Erscheinung, nicht ein Verhältniß desselben zum ewigen Leben.

Zufolge des Glaubens an die absolute Freiheit der Willenskraft hat der ewigen Wahrheit nach die ganze zeitliche Abhängigkeit der Erscheinung keine Bedeutung, vielmehr ist die ganze Erscheinung unsers geistigen Lebens nur Erscheinung einer freien That des Menschen. Hingegen die Art, wie das Leben des Einzelnen zur Erscheinung kommt, hängt von den nothwendigen Gesetzen des Zeitverlaufs ab. In der Erscheinung ist jedem Menschen sein Schicksal bereitet durch die vorherbestimmende Ordnung der Natur. Hier herrscht Vorherbestimmung oder Prädestination. Hier hängt es von der Gunst des Schicksals ab, wie weit es einem Menschen in diesem zeitlichen Leben gelingt, zu einer bessern Erscheinung seines Lebens zu gelangen.

Also daß unser Geistesleben in die Erscheinung tritt, ist unsere eigene Schuld, aber wie es in die Erscheinung tritt, ist göttliche Fügung.

Damit vergleicht sich des Augustinus Lehre sehr leicht. Dieser lehrt ganz richtig: Nichts ist die Ursache des Bösen. Es gibt also kein von Gott unabhängiges böses Urwesen. Der Entschluß zum Bösen ist unerklärlich, denn ein freier Entschluß hat ja keine höhere Ursache. Hier ist also die Freiheit des Willens als die Bedingung der Möglichkeit, gut oder böse zu sein, anerkannt.

Aber diesen richtigen philosophischen Grundgedanken verdirbt sich Augustin dadurch, daß er ihn mit der kirchlichen Lehre von der Erbsünde verbindet. Durch die erste Sünde, lehrt er, ist die Freiheit verloren und der Mensch ein Sklave der Sünde. Durch Adam's Fall ist die Sünde erblich über das Menschengeschlecht gekommen. Gott erwählt ganz willkührlich wen er begnadigen will. Er bestimmt den Einen zur ewigen Seligkeit, den Andern zur ewigen Verdammniß.

Augustinus beurtheilt die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen der Idee nach richtig als einen absoluten Act des freien Willens, dem nichts als Bestimmungsgrund vorhergegangen sei, und sah ein, daß dieser Act im Erdenleben unvertilgbar sei. Aber er beurtheilt die paulinische Lehre von der Vorherbestimmung falsch, indem er diese Vorherbestimmung nicht auf das Erdenleben, sondern auf das ewige Leben bezieht. Denn nach ihm ist nicht das irdische Schicksal des Menschen, sondern seine ewige Seligkeit oder Verdammniß vorherbestimmt als höhere Schickung. Durch diesen Fehler kommt er auf den widerwärtigen, jeder Idee von Gerechtigkeit und Liebe widersprechenden Traum von einer absoluten Willkühr der doch für heilig gehaltenen Allmacht, durch welche der eine Theil der Menschheit zu ewiger Bosheit und ewiger Qual, der andere eben so wenig

taugende zu ewiger Gerechtigkeit und Freude vorherbestimmt sein sollte.

Der Hang zum Bösen, die Sündhaftigkeit in uns ist selbst nicht Sache der Erscheinung, sondern der Glaube führt unser Bewußtsein darauf als auf eine freie That unseres intelligibeln Charakters, deren Wesen nicht nach Begriffen erklärt werden kann. Ebenso ist die Hoffnung auf vollendete Reinigung des Willens im ewigen Leben kein Gegenstand der Naturerkenntniß, sondern ein Geheimniß des Glaubens.

Die mythische Auffassung dieser Ideen führt zu den Lehren von Sündenfall, Erbsünde, Bekehrung und Erlösung, die keine wissenschaftliche, sondern nur eine bildliche Bedeutung haben. Die Lehre von der Erbsünde gibt der Idee der allgemeinen Sündhaftigkeit statt des idealen Grundes einen zeitlichen, empirischen Ursprung aus der Sünde der Stammeltern und erklärt ihre Allgemeinheit aus zeitlicher, natürlicher Fortpflanzung. Der Sündenfall der Stammeltern soll dann der erste Anfang der Sünde sein.

Die Erbsünde ist nur ein Bild für die Allgemeinheit und Untilgbarkeit der Sündhaftigkeit im Erdenleben. Aber eine Verfälschung der Idee ist in diesem Bilde der Begriff der Vererbung d. i. natürlichen Fortpflanzung der Sünde, ein Begriff, der mit dem der Freiheit unvereinbar ist und das Wesen der Sünde selbst vernichten würde. Denn eine vererbte Schuld kann nicht die Schuld eines Jeden sein. Verfälschung der Idee ist ferner die damit verbundene Voraussetzung der absoluten Unfähigkeit des Menschen zum Guten; endlich das, daß sie die Sünde als einen Zustand bestimmt, der durch die eigene Kraft des Menschen nicht wieder aufgehoben werden könnte und deshalb die Nothwendigkeit einer Erlösung durch göttliche Gnade in sich schließt. Erlösung, die dem Menschen nicht durch sich selbst käme und eigene freie That wäre, wäre gar keine. Wir

aber glauben im Vertrauen auf Gott, daß sie uns im ewigen Leben möglich sei. Dies ist das Geheimniß des zeitlichen Todes.

Die mythische Auffassung der religiösen Ideen läßt die sittliche und religiöse Weltansicht nicht streng von einander unterscheiden. Dadurch wird die moralische Besserung mit der religiösen Schuldtilgung verwechselt und man kommt dann auf die Vorstellung der Schuldtilgung im Erdenleben und auf die Lehre von der Erlösung.

Spener sagt: die Religion soll den Menschen nicht bloß bessern, sondern andere Menschen aus uns machen. Die Frage ist: durch welche Mittel? Hier stehen drei Ansichten neben einander.

1) Die Orthodoxie setzt den Gott wohlgefälligen Lebenswandel hauptsächlich in die Beobachtung der kirchlichen Gebräuche: Beten, Kirchengehen, Sacramente. Wenn die Ehrbarkeit des Lebenswandels auch mit einigen Unterbrechungen untermengt ist, so können diese durch jene (die Gnadenmittel der Kirche) doch wieder gut gemacht werden. Es wird also hier dem Cultus und der Kirche (als dem Administrator des Cultus) eine sündenreinigende Macht zugeschrieben.

2) Der Spener-Frankische Pietismus fordert zur Scheidung des Guten vom Bösen im Menschen zuerst Zerknirschung des Herzens in der Buße. Wenn die Glut der Buße und der Gram des Herzens die größte Höhe erreicht hat, erfolgt der Durchbruch der Gnade und das Wunder der Wiedergeburt. Dadurch wird der Mensch erst tüchtig zu dem Gott wohlgefälligen guten Lebenswandel.

Diese radicale Veränderung fängt also mit einem Wunder an und endet mit dem, was man sonst als natürlich anzusehen pflegt, weil es die Vernunft vorschreibt, nämlich mit dem moralisch guten Lebenswandel.

3) Nach dem Pietismus der Herrnhuter geschieht der erste Schritt des sündigen Menschen zum Bessern ganz natürlich, durch die Vernunft. Diese hält ihm im moralischen Gesetz den Spiegel vor, worin er seine Verwerflichkeit erblickt, und erweckt in ihm den Vorsatz: seine moralische Anlage zum Guten auszubilden. Aber die Ausführung dieses Vorsatzes ist ein Wunder. Denn obschon es leicht ist, sich von der Fahne des bösen Geistes abzuwenden und sich unter die des guten zu begeben, so würde es dem Menschen doch nicht möglich sein, bei dieser zu beharren und nicht wieder in das Böse zurückzufallen, vielmehr auf der Bahn des Guten immer fortzuschreiten, wenn nicht der Heiland ihm zu Hilfe käme und in mystische Gemeinschaft mit ihm träte. Wenn darauf Bedacht genommen wird, daß dieser Umgang mit dem Heiland, dem himmlischen Herzensfreunde, niemals unterbrochen wird, so wird es zwar zwischen ihm und dem letztern auf der einen Seite nicht an Verweisen, auf der andern nicht an Abbitten fehlen, aber ein Rückfall aus der Gnade und völlige Entzweiung ist nicht zu besorgen.

Nach jener Ansicht muß der Mensch den fürchterlichen Kampf mit dem bösen Geiste bestehen, um von dessen Gewalt loszukommen. Nach dieser ist das nicht nöthig, ja als Werkheiligkeit verwerflich, sondern es wird sofort ein Bund mit dem guten Geiste geschlossen, wogegen der Böse keinen Einspruch erheben kann.

Allgemein wird hier vorausgesetzt, daß der Mensch von Natur in Sünden todt, keine Besserung aus eigenen Kräften hoffen lasse. Von Tugend kann hierbei nicht die Rede sein, sie ist ein leerer Name, sondern nur von Gnade.

Wenn man das Religionsproblem so ausdrückt: was ist zu thun, um bessere Menschen zu machen, so ist die Rede eigent-

lich von der sittlichen Besserung, und die ist eine ethische Aufgabe, eine Aufgabe der Tugendübung.

Die moralische Anlage in uns ist eine Ueberlegenheit des übersinnlichen Menschen in uns über den sinnlichen, welcher letztere (wenn es zum Widerstreit kommt) nichts ist, obschon er in seinen eigenen Augen Alles ist. Dieses wahre (nicht erdachte) Ideal ist ein Gegenstand der höchsten Bewunderung. Die Unbegreiflichkeit desselben kann leicht dazu verleiten, dieses Uebersinnliche in uns für übernatürlich zu halten d. i. für etwas, was gar nicht in unserer Macht steht und uns als eigen zugehört, sondern für den Einfluß von einem andern und höheren Geiste (πνεῦμα). Dies ist jedoch ein Irrthum. Denn dann würde die Wirkung dieses Vermögens nicht unsere That sein, mithin uns auch nicht zugerechnet werden können; das Vermögen dazu also nicht das unserige sein.

Die sittliche Anlage in uns kann also nur bildlich oder ästhetisch als Göttliches (Pneumatisches) gefaßt werden, denn im Grunde ist das Vernünftige ebenso gut ein Natürliches in uns wie das Sinnliche. Wenn man aber einen wissenschaftlichen Gegensatz von Natur und Gnade daraus ableiten will, so ist man genöthigt, die natürlichen Grundsätze der Sittlichkeit zur Nebensache zu machen.

Es liegt dabei immer eine Verwechselung der natürlichen und der idealen Ansicht der Dinge zu Grunde. Die moralische Besserung der Gesinnung wird mit der religiösen Schuldtilgung, der Wiederaufnahme in die göttliche Weltordnung, in die Welt des ewigen Guts (bildlich: das Reich Gottes) d. i. mit der Erlangung der ewigen Seligkeit verwechselt.*) Jene ist allerdings die Bedingung der Erlangung dieser (denn diese liegt in dem Bewußtsein der vollendeten Pflichterfüllung). Aber jene ist ein

*) Darauf beruhten die Erwartungen der Parusie.

Werk vieler und langer Mühe, diese ein Act der göttlichen Gnade, auf die wir erst im ewigen Leben hoffen dürfen.

Jede positive Vorstellung, die wir uns von der Welt des ewigen Guts zu machen versuchen, ist nur ein Bild. Die Kantische Vorstellung von der Vertheilung der Güter nach Würdigkeit, der Vertheilung von Glück und Unglück nach dem Maaße jeglicher Tugend im jenseitigen Leben ist nur von endlicher und nicht von ewiger Bedeutung. Glück und Unglück gehören nur zur Erscheinung, aber nicht zu dem ewigen Sein der Dinge. Menschen können wohl darin ungerecht sein, daß sie einander unglücklich machen oder Uebel zufügen. So läßt sich aber von Gott nicht reden, denn Glück und Unglück, Schmerz und Uebel sind nichts für die ewige Ordnung der Dinge. Ueberhaupt jede Idee der Belohnung und Bestrafung sittlicher Zustände durch sinnliche ist zu verwerfen, weil damit der absolute Werth des Sittlichen verkannt wird. Wo der Mensch nur in sich selbst durch die Schönheit der Seele gilt, in der Tugend sein Lob und seine Ehre, im Laster seine Verwerfung findet, da ist weder von Belohnung noch von Bestrafung die Rede. Furcht vor der Strafe ist kein moralischer Antrieb zum guten Lebenswandel, er würde vielmehr alle Sittlichkeit zerstören, anstatt sie zu wecken. Das tugendhafte Leben, die schöne Seele, trägt ihren Lohn in sich selbst in der Heiterkeit der Seelenruhe und dem Frieden Gottes und bedarf keiner Belohnung durch äußere Güter.

Wir können daher unsern Glauben an die Welt des vollendeten ewigen Guts nur in folgender Weise aussprechen:

„Wir vertrauen der allgütigen göttlichen Liebe (so wahr sie uns die Idee der unvergänglichen Würde unseres Geistes ins Herz geschrieben hat), daß sie uns im ewigen Leben zur vollendeten Reinheit des Herzens führen werde, wenn wir im Erdenleben den Stimmen der Pflicht und Liebe in unserm Herzen treu geworden sind.

Wir hoffen darum im ewigen Leben zur **ewigen Seligkeit** zu gelangen, denn selig ist, wer vollkommen reines Herzens ist und darum den Frieden Gottes in sich hat."

Dies ist das Wort der Verheißung, das schon in der Bergpredigt lautet: „Selig sind, die reines Herzens sind; denn sie werden Gott schauen."

Zweiter Theil.

Die Ahndungslehre.

Erstes Kapitel.

Die Erkenntnißweise der Ahndung.

Die Prinzipien der religiösen Wahrheit sind die religiösen Ideen des Glaubens. Wie werden nun diese angewendet d. h. wie wird das Wesen der Dinge ihnen untergeordnet? Unsere Erkenntniß des Wesens der Dinge ist nur eine Erkenntniß von Erscheinungen. Sie können also auch nur auf Erscheinungen von uns bezogen werden. Nun kann man aber Ideen niemals als Erklärungsgründe für Erscheinungen brauchen, denn dadurch würde man sie nur wieder in die Natur einführen, was ihrem Wesen zuwider ist. Also kann hier die Denkform der Unterordnung kein erklärender Begriff sein. Ich kann z. B. nicht erklären, wie die Welt aus Gott hervorgegangen, sondern ich kann nur im Gefühl der Andacht anerkennen, daß die Welt der Gottheit unterworfen ist d. i. ich ahnde die Art der Abhängigkeit der Welt von Gott, dem heiligen Urquell aller Dinge. Ich subsumire also hier durch ein unaussprechliches Gefühl (des Wohlgefallens) die Erscheinungen unter die Idee.

Wenn ich den Fall durch einen Begriff unter die Regel ordne, so erlange ich vermittelst dieses Begriffes eine Einsicht in den Zusammenhang des Falls mit der Regel, die Erkenntniß wird wissenschaftlich. Aber solche Begriffe, welche die Subsumtion vermitteln, gibt es hier nicht. Der Fall wird hier nur durch ein Gefühl auf die Regel bezogen: er wird nur durch ein Gefühl der Lust oder Unlust beurtheilt, je nachdem er mein Wohlgefallen oder mein Mißfallen erregt. Wir haben also hier keine Einsicht, sondern nur eine Ahndung der Abhängigkeit des Falls von der Regel, der Erscheinung von der Idee. Ahndung ist also die eigenthümliche religiöse Vorstellungsweise, in der wir das Wesen der Dinge unter den religiösen Ideen auffassen, in der die Wirklichkeit sich ideal verklärt.

Man versteht gewöhnlich unter Ahndung eine unbestimmte Vorstellung des Zukünftigen. Wenn Jemand das Fundament seines Hauses unterwühlt, so ahnde ich nicht, sondern ich weiß mit Bestimmtheit im Voraus, daß es einstürzen wird. Ahndung aber ist ein unbestimmtes Vorgefühl dessen was da kommen wird. Nachdem ein unerwartetes Ereigniß eingetreten ist, sagt man hinterdrein: es hat mir wohl etwas davon geahndet. Man will damit ausdrücken, daß man sei es eine frohe sei es eine bange Erwartung gehabt habe ohne zu wissen von was.

Man sagt aber auch: „das ewige Walten der Götter oder der Gottheit ahnden.“ Göthe singt:

Heil den unbekannten
Höheren Wesen,
Die wir ahnden.

Hier ist die Rede nicht von etwas Zukünftigen, sondern von etwas Unbekannten. Unbekannt ist uns aber hier der Gegenstand, weil wir keine bestimmte Erkenntniß von ihm besitzen. Wir können aber eine solche nicht erlangen, weil sich der Gegenstand außer Raum und Zeit und somit jenseits der Grenze unserer Erkenntniß befindet.

So verschieden beide Bedeutungen zu sein scheinen, so stimmen sie dennoch in einer gemeinsamen Grundbedeutung des Worts zusammen. Die irdische Zukunft ist uns verborgen, also ein Geheimniß. Aber auch das Ewige (das Zukünftige nach dem Tode) ist für uns ein Geheimniß, das uns der Schleier der Endlichkeit verbirgt. Ahndung ist also eine Erkenntnißweise, bei der Geheimnisse vorkommen, bei welcher etwas Unbekanntes mit im Spiele ist.

Die Erkenntnißart der Ahndung hat das Eigenthümliche, daß dasjenige, was wir in ihr erkennen, uns doch immer ein Geheimniß bleiben muß. Sie ist eine Erkenntnißweise der Anerkennung von Religionsgeheimnissen. Der wahrhaft Religiöse steht in der Mitte zwischen dem Irreligiösen und dem Schwärmer. Der Erstere erkennt gar nichts Höheres über sich an. Der Andere gibt vor, eine positive Erkenntniß des Ewigen durch Anschauung oder Begriff zu besitzen. Die Erkenntnißart der Ahndung ist aber eine Erkenntnißart nur durch Gefühl ohne Anschauung und ohne Begriff. Durch sie wird der Gegenstand gar nicht wie er ist positiv erkannt, sondern nur seine Gegenwart anerkannt (geahndet). Die Ahndung ist ohne den Glauben nichts, sie erkennt nur die Realität der Glaubensideen in der Natur an. Ich kann z. B. das Gewitter nach natürlicher Ansicht aus den natürlichen Gesetzen der Elektricität erklären und doch kann ich zugleich in ihm ahndend die ernste Stimme der göttlichen Allmacht vernehmen. Aber ich darf nie gewisse Erscheinungen nur der Natur, andere nur göttlicher Wirksamkeit zuschreiben. Sondern dieselbe Erscheinung wird nach natürlicher Ansicht als Wirkung natürlicher Kräfte, nach religiös-ästhetischer Weltansicht als Wirkung göttlicher Kraft betrachtet.

Bei der ersteren Beurtheilungsweise stehen als Prinzipien der Beurtheilung an der Stelle des Obersatzes Naturgesetze, bei der zweiten dagegen eine religiöse Idee und der Fall tritt hier

nicht durch einen Begriff unter diese Idee — durch einen Begriff, der erst durch Abstraction aus dem Fall gezogen wäre, sondern unmittelbar und ohne weiteres durch seine anschauliche Form der Uebereinstimmung des Mannigfaltigen zu Einem Ganzen. Diese Uebereinstimmung des Mannigfaltigen zu einem Ganzen in der Anschauung ohne Begriff macht aber, wie wir später sehen werden, gerade das Wesen der ästhetischen Idee aus. Wir können also die Erscheinungen nur, wiefern sie ästhetische Ideen sind, den religiösen Ideen unterordnen. Jede ästhetische Idee ist aber ein Bild der Einbildungskraft. Daher ist die Bildlichkeit der religiösen Vorstellungsweise das eigentliche Prinzip der Ahndungslehre.

Die ganze Erscheinungswelt ist nur ein Bild des ewigen Wesens der Dinge, dessen höhere Bedeutung uns die ästhetischen Ideen in ihr vergegenwärtigen. Aesthetische Ideen sind Bilder (Veranschaulichungen) der ewigen Wahrheit, deren geheimnißvollen höheren Sinn wir nur ahnden, nicht begreifen und verstehen können. Nach Schiller's Wort:

> Was wir als Schönheit hier empfunden
> Wird einst als Wahrheit uns entgegengehn.

Soll ich von einem Geheimniß reden können, so muß ich doch bemerken, daß ein Geheimniß da sei. Vieles in der Natur ist uns zur Zeit noch verborgen. Wie z. B. die Natur die organischen Bildungen schafft und gestaltet, gehört für uns noch zu ihren geheimen Wirkungen. Wir bemerken den Erfolg, kennen aber weder die Ursachen noch die Gesetze, nach denen sie wirken. Wir sehen also, daß hier noch ein Geheimniß vorhanden ist. Mit den Geheimnissen der ewigen Wahrheit hat es aber eine ganz andere Bewandtniß.

Jedes Geheimniß in der Natur enthält nur etwas dem Grade nach für jetzt unserem Verstande Unerreichbares. Sobald das zur Zeit noch unbekannte Naturgesetz gefunden ist, welches

den geheimnißvollen Kreis von Erscheinungen beherrscht, hört die Sache auf ein Geheimniß zu sein. Das Vermögen unseres Geistes ist hier immer einer deutlichen Erkenntniß der Natur gewachsen, nur fehlt es uns bis jetzt an dem gehörigen Grade der Bildung, um Alles aufklären zu können.

Hingegen in Sachen der Ahndung sind wir nicht nur dem Grade nach zu schwach, sondern selbst der Art nach ist der menschliche Geist so beschaffen, daß ihm die Lösung dieser Geheimnisse unmöglich bleibt. Das menschliche Anschauungsvermögen ist sinnlich und wir können daher zu keiner unmittelbar klaren Erkenntniß des Ewigen gelangen, wenn nicht unser Geist von den Fesseln seines eigenen Wesens befreit und somit verwandelt würde. Das Geheimniß kann hier nicht im Erdenleben, sondern erst im Jenseits schwinden. Hienieden werden nur dem gebildeten denkenden Menschen die ewigen Ideen klar und für die wirkliche Vorstellung des ewigen Seins ist der menschliche Geist auf die Ahndung des Ewigen im Endlichen beschränkt, das heißt auf ein Gefühl, welches weder Anschauung ist, noch in bestimmte Begriffe aufgelöst werden kann. Die Ausbildung unserer Erkenntniß kann nur entweder unser Wissen vermehren oder unsern Glauben an das Ewige deutlicher machen, aber sie müßte nicht nur dem Grade nach sich vervollkommnen, sondern die Schranken ihres eigenen Wesens durchbrechen, wenn sie bis zu einer unmittelbaren Kenntniß (Anschauung) des Ewigen durchdringen wollte.

Religiöse Geheimnisse sind also nicht von der Art, daß sie dem Volke zwar verborgen bleiben müßten, dem auserwählten Eingeweihten aber offenbar werden könnten, sondern sie sind jedem Menschen gleich unmöglich zu enträthseln. In der That bestehen alle Räthsel einer religiösen Geheimlehre nur in der Deutung von Bildern, die man dem Volke zeigt, ohne die Deutung mit hinzugeben. Solche Dichtungen werden aber in jeder

menschlichen Religionslehre enthalten bleiben. Denn wenn wir im Glauben über die Ideen des Absoluten hinausgehen, müssen wir uns endlicher Vorstellungen bedienen um das Ewige zu denken. Unsere Erkenntnißart wird alsdann tropisch und erhält nur bildlichen Werth. Wir denken alsdann Alles nur auf menschliche Weise, indem wir uns die unbedingte Vernunft in Analogie mit der menschlichen vorstellen.

Sobald daher in diesen Aussprüchen des Glaubens die Bildlichkeit der Vorstellung verkannt wird, so verwickeln wir uns unvermeidlich in unauflösliche Widersprüche. Dies ist das Erbübel jeder Dogmatik.

In der Ahndung entfaltet sich der Glaube an die Wahrheit der Ideen unserer Vernunft in eine religiös-ästhetische Weltansicht. Die Ahndung ist nämlich die Erkenntnißweise, in der wir die Erscheinungen der Natur und im Menschenleben den religiösen Ideen des Glaubens unterordnen und zwar durch keinen Begriff (d. i. ohne Mittelbegriff), nur durch ein unaussprechbares Gefühl des Wohlgefallens. Diese Erkenntnißweise ist nicht wissenschaftlich (theoretisch), sondern ästhetisch. Die religiösen Ideen des Glaubens haben aber das Merkwürdige an sich, daß sie uns Geheimnisse nennen. Von der ästhetischen Erkenntnißweise läßt sich nun zeigen, daß ihr Wesen gerade in der Anerkennung dieser Religionsgeheimnisse besteht.

Dies wird sogleich klar werden, wenn wir uns mit den Eigenthümlichkeiten des ästhetischen Urtheils und dem Wesen der ästhetischen Ideen bekannt machen.

Zweites Kapitel.

Das ästhetische Urtheil.

Das ästhetische Urtheil unterscheidet sich vom theoretischen oder erkennenden Urtheil in allen wesentlichen Stücken. Wenn ich

sage: dieser Gegenstand ist schön, so ist schön ein Prädikat, welches ich einem Subjekt beilege. Das Prädikat ist in der Regel ein Erkenntnißgrund des Subjekts. Wenn ich sage: jede Planetenbahn ist eine Ellipse, in deren einem Brennpunkte die Sonne steht; so ist der Begriff der Ellipse der Erkenntnißgrund der Figur der Bahn, welche der Planet um die Sonne beschreibt, und zwar ein so fruchtbarer Erkenntnißgrund, daß sich daraus die ganze Theorie der planetarischen Bewegung entwickeln läßt.

Von dieser allgemeinen Regel der logischen Bedeutung des Prädikats (als eines Erkenntnißgrundes des Subjekts) macht das ästhetische Urtheil eine Ausnahme. Der Begriff der Schönheit ist kein Erkenntnißgrund für den Gegenstand. Es läßt sich daraus nichts ableiten, nichts folgern, nichts über den Gegenstand bestimmen. Es drückt keine Beschaffenheit des Gegenstandes, sondern ein Wohlgefallen aus, das wir bei der Beschauung des Gegenstandes fühlen. Der Grund dieses Wohlgefallens ist aber nicht subjektiv eine Neigung des betrachtenden Subjekts, sondern er liegt in dem Objekte selbst. Was nun dieses im Objekt Liegende sei, das diese wunderbare Wirkung auf uns hervorbringt, das läßt sich nicht weiter auf Begriffe bringen. Es liegt ein geheimnißvolles Etwas in dem Gegenstande, das wie ein Zauber auf uns wirkt und uns ein eigenthümliches Wohlgefallen ablockt, ein Wohlgefallen, das sowohl vom sinnlichen Genuß wie von der Zufriedenheit am Guten verschieden ist.

Die Lust am Schönen ist ganz besonderer Art. Sie ist, wie wir schon oben sahen, uninteressirt. Wofür ich Interesse habe, das begehre ich, dessen Existenz ist mir nicht gleichgiltig. Bei der Frage nach der Schönheit eines Dinges kommt es aber nicht darauf an, ob mir an der Existenz desselben etwas gelegen sei, sondern nur darauf, wie ich es in der Anschauung beurtheile.

Nicht die Wirkungen seines Daseins, sondern bloß seine Anschauung (seine Form) gefällt.

Anders ist es mit dem Angenehmen, das den Sinnen in der Empfindung gefällt. Hier ist das Wohlgefallen mit Interesse verbunden. Das Angenehme gefällt nicht bloß, sondern es vergnügt auch: es gewährt Genuß. Es ist nicht bloß Beifall, den ich ihm schenke, sondern es ist eine Neigung, die mich an den Gegenstand fesselt.

Auch das Wohlgefallen am Guten ist mit Interesse verbunden. Gut ist das, was seinem Zweck entspricht. Hier bezieht sich das Wohlgefallen auf das Dasein eines Gegenstandes oder einer Handlung.

Das Wohlgefallen am Angenehmen ist Neigung, am Guten Achtung, am Schönen Gunst. Gunst ist das einzig freie Wohlgefallen.

Das Wohlgefallen am Schönen ist ferner allgemein. Ich sage: das schmeckt mir gut. Das Angenehme wird also bloß in Beziehung auf meinen Geschmack beurtheilt. Das ästhetische Urtheil dagegen sagt: dies ist schön. Die Schönheit wird hier wie eine Beschaffenheit dem Dinge selbst beigelegt, als wäre das Urtheil ein Erkenntnißurtheil. Da nämlich das ästhetische Urtheil sich nicht auf irgend eine Neigung des Subjekts oder ein Interesse gründet, so kann der Grund des Wohlgefallens auch nicht in dem Subjekte, sondern er muß in dem Objekte liegen, obschon wir uns keinen Begriff davon (worin es besteht) zu machen im Stande sind.

Schön ist daher das, was ohne Begriff allgemein gefällt.

Jedes ästhetische Urtheil ist seiner logischen Quantität nach ein singuläres und dennoch macht es Anspruch auf Allgemeingiltigkeit. Diese Giltigkeit für Jedermann, die das ästhetische Urtheil bei sich führt und die im Urtheile über das Angenehme nicht angetroffen wird, zeigt eine Abhängigkeit des

ästhetischen Urtheils von einer, wenn auch unaussprechbaren Regel an. Denn es stellt sich dadurch gleichsam wie der Schlußsatz eines Schlusses dar, dessen Mittelbegriff (Subjekt des Obersatzes) uns nur unbekannt ist.

Alles Wohlgefallen gründet sich auf den Werth, den das Ding entweder für mich oder an sich besitzt. Werthvorstellungen werden dann zu Zwecken meiner Handlungen. Von diesem subjektiven Zweck als Bestimmungsgrund meiner Handlungen muß man den objektiven Zweck als Grund der Möglichkeit des Dinges selbst unterscheiden. Einen Zweck denkt man sich nämlich auch da, wo nicht bloß etwa die Erkenntniß von einem Gegenstande, sondern der Gegenstand selbst (die Form oder Existenz desselben) nur als durch einen Begriff von ihm möglich gedacht wird. Zweck ist also hier das, dessen Begriff als der Grund der Möglichkeit des Gegenstandes selbst angesehen werden kann. Aus diesem Begriffe müßte ich dann erklären können, um weswillen (οὗ ἕνεκα) das Ding so gebildet sei. Eine Dampfmaschine z. B. muß erst in der Seele des Künstlers existiren, ehe sie in der Wirklichkeit existiren kann. Der Begriff von dem Dinge geht hier der Existenz desselben vorher und diese wäre ohne jenen nicht möglich.

Dem Geschmacksurtheil nun kann kein subjektiver Zweck zu Grunde liegen, denn ein solcher ist niemals ohne Interesse; aber auch kein objektiver, denn alsdann wäre das Urtheil nicht ästhetisch, sondern ein Erkenntnißurtheil. Also kann dem Geschmacksurtheil nur die Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes (oder seiner Vorstellungsart) ohne bestimmten Zweck zu Grunde liegen. Diese eigenthümliche Art der Zweckmäßigkeit belehrt uns nicht über die Natur des Gegenstandes, sie gibt uns keinen Begriff von der Beschaffenheit, noch von der innern oder äußern Möglichkeit des Gegenstandes, sie erweitert unsere Erkenntniß nicht, aber sie wird der Grund eines ganz

besonderen Wohlgefallens: eines Wohlgefallens, welches allgemein ist und auf Gründen a priori beruht. Es ist nicht die Materie oder der Stoff, woraus etwas besteht, was gefällt (denn dieser könnte wohl, weil er Genuß gewährt, als angenehm, aber nicht als schön gefallen), sondern es wird hier die Form eines Gegenstandes in der bloßen Reflexion über dieselbe der Grund einer Lust an der Vorstellung des Gegenstandes, und wir urtheilen, daß diese Lust auch nothwendig mit jener Vorstellung verbunden sei, also nicht bloß für das Subjekt, welches diese Form so ansieht, sondern für jeden Urtheilenden überhaupt. Wenn wir irgend einen Gegenstand z. B. eine Blume schön nennen, so vergleichen wir den Gegenstand nicht mit einer gegebenen Regel dessen, was er sein soll, sondern wir vergleichen nur seine Form in sich mit sich selbst und sprechen ihm eine innere Zweckmäßigkeit oder Bedeutsamkeit als seine Schönheit zu, für welche uns nur die Regel des Zwecks (das Zweckgesetz) unbekannt ist.

Schönheit ist also Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird.

Das Räthselhafte des ästhetischen Urtheils liegt darin, daß es immer ein einzelnes und dennoch apodictisch ist. Es gilt mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit und spricht doch nur von einem einzelnen Gegenstande der Anschauung. Ein singuläres Urtheil kann eine apodictische Modalität erhalten, wenn es als Schlußsatz aus einem Prinzip a priori als seinem Obersatze abgeleitet ist. Dem Geschmacksurtheil muß daher irgend ein Prinzip a priori zu Grunde liegen, von dem es seine Apodicticität entlehnt. Dies Prinzip kann aber auch kein Naturgesetz (weder mechanisches noch teleologisches) sein, denn dann wäre das Urtheil nicht ästhetisch, sondern logisch. Da es nun neben den Naturgesetzen keine anderen Prinzipien a priori gibt als die

transscendentalen Ideen, so werden wir in diesen jenes Prinzip zu suchen haben. Das Bewußtsein der religiösen Ideen tritt in unsern Beurtheilungen nothwendig da hervor, sobald uns die Begriffe unserer Wissenschaft zur Zusammenfassung der gegebenen Erkenntniß unzulänglich bleiben, auf welche Art sich diese Unzulänglichkeit auch zeigen mag. Das Prinzip der Urtheilskraft d. i. die Nothwendigkeit der Unterordnung des Mannigfaltigen unter die Einheit wird nämlich durch diese Unzulänglichkeit nicht aufgehoben, sondern bleibt stehen. Da aber jeder Begriff der Unterordnung hier fehlt, so wird das höchste Gesetz der Einheit sowie das der objektiven Zweckmäßigkeit im Wesen der Dinge zu einem unaussprechlichen Prinzip der Urtheilskraft, dem ins Unbestimmte aller Gehalt der Erkenntniß unterworfen sein muß. Das Gesetz der nothwendigen Einheit und das der objektiven Zweckmäßigkeit im Wesen der Dinge läßt sich in seiner höchsten Form nur durch die doppelt verneinende Form der Ideen des Absoluten aussprechen, unter welche keine bestimmte Unterordnung stattfindet. Die Zusammenfassung des Mannigfaltigen unter bestimmte Begriffe ist die theoretische. Für die reinästhetische Beurtheilung liegt kein solcher Begriff vom Gegenstande zu Grunde, sondern das Vermögen der Darstellung anschaulicher Formen ordnet sich dem Vermögen, die Einheit zu erkennen, unter. Dies ist der Grund des Zusammenhangs der ästhetischen Ideen der Anschauung mit den religiösen Ideen des Glaubens sowie des wechselseitigen Zusammentreffens der Einbildungskraft in ihrem freien Spiel mit der Gesetzmäßigkeit des denkenden Verstandes.

Dies wird durch die Betrachtung der ästhetischen Ideen selbst noch deutlicher werden.

Drittes Kapitel.

Die ästhetischen Ideen.

Das ästhetische Urtheil zeigt uns eine eigenthümliche Betrachtungsweise der Dinge, welche von aller wissenschaftlichen und technischen Beurtheilung der Dinge ganz verschieden ist und welche, obschon sie auf einem Spiel der Einbildungskraft beruht, dennoch in keiner leeren und sinnlosen Phantastik besteht, sondern einen tiefen religiösen Ernst hat, indem sie uns in geheimnißvollen, unerklärbaren Bildern die ewige Bedeutung des Seins der Dinge ahnden läßt. Nicht der Welt des Traumes, der bedeutungslosen, gehört sie an. Auch ist sie nicht von Menschen zum bloßen Spiel erfunden, sondern sie lebt im Innersten unseres Geistes als dessen wahrste Wahrheit.

Man wird leicht zugeben, daß das Schöne und Erhabene in der Form und nicht in der Materie eines Gegenstandes liegt. Genuß des Stoffes gewährt sinnliches Wohlgefallen, Anschauung der Form ästhetisches Wohlgefallen. Alles, was als schön oder erhaben beurtheilt wird, muß die Form einer ästhetischen Idee haben. Die ästhetische Idee ist der Gegenstand (das Subjekt) des ästhetischen Urtheils. Aesthetische Idee ist eine anschauliche Vorstellung, die als Ein Ganzes aufgefaßt wird, ohne daß es einen Begriff gibt, was dies Ganze durch die Einheit seiner Form für ein Ding sein soll. Die ästhetische Idee gibt uns mehr zu denken, als bloß zu dem Begriffe des Gegenstandes gehört.

Eine Mannigfaltigkeit nebeneinander befindlicher Gegenstände wird dadurch zu einem Ganzen, daß die Nebeneinanderordnung des Einzelnen nicht dem Zufall überlassen bleibt, sondern gesetzlich verknüpft ist. Dadurch kommt Einheit und Zusammenhang in das Mannigfaltige, dadurch erhält dieses die

Form eines Ganzen. Wenn vier gleich große gerade Linien regellos, wie es der Zufall will, nebeneinanderliegen, so bilden sie kein Ganzes. Wenn man sie aber nach einer bestimmten Regel so zusammensetzt, daß jede in dem einen Endpunkte der andern senkrecht steht, so bilden sie ein Quadrat. Hier geschieht die Zusammensetzung nach einem Begriffe (des Quadrats) und darum ist die Form derselben verständlich und begreiflich. Die Einbildungskraft ist hier genöthigt, bei der Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Anschauung nach einem bestimmten Gesetz zu verfahren: ihr Produkt ist der Form nach durch einen Begriff bestimmt. Die Zusammensetzung muß so sein, wie sie ist, wenn die Figur ein Quadrat sein soll — die Form ist hier nothwendig. Es hat auch gar nichts Auffälliges und Wunderbares an sich, daß hier das Mannigfaltige zur Einheit eines Ganzen zusammenstimmt: dies Ganze hat eine regelrechte Form. Die Anschauung enthält hier nicht mehr als im Begriffe gedacht wird. Darum eben fehlt das eine Element der Schönheit: Reichthum der Anschauung.

Ganz anders als durch bloße Regelmäßigkeit drückt sich die Einheit der Anschauung in den Formen ästhetischer Ideen aus. Eine solche ist gleichfalls ein Ganzes der Anschauung, bei welchem die Verbindung des Mannigfaltigen zur Einheit zusammenstimmt, aber ohne eine solche Regel der Zusammensetzung. Hier herrscht freie Gesetzmäßigkeit. Daß die Einbildungskraft frei und doch von selbst gesetzmäßig sei, ist ein Widerspruch. Der Verstand allein gibt das Gesetz. Es kann also hier nur von einer (zufälligen) Zusammenstimmung der Einbildungskraft in ihrem freien Spiel mit der Gesetzmäßigkeit des Verstandes überhaupt die Rede sein. Es findet hier eine Unterordnung nicht der Anschauungen unter Begriffe, sondern des Vermögens der Anschauungen oder Darstellungen (der Einbildungskraft) unter das Vermögen der Begriffe (den

Verstand) statt, sofern das erstere in seiner Freiheit zum letztern in seiner Gesetzmäßigkeit zusammenstimmt.

Man denke sich einen Baum, dessen Schönheit ein Gegenstand der Bewunderung ist. Die Gestalt und Bildung dieses Baumes könnte auch anders sein als sie ist, aber so wie sie ist, ist sie ein Ganzes der Anschauung, das mein Blick mit Wohlgefallen auffaßt. Obschon die Zusammensetzung des Mannigfaltigen hier der Zufall gefügt hat, so stimmt doch Alles zu Einem harmonisch zusammen. Ich erblicke eine Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz (Zweckmäßigkeit ohne Zweck), die überrascht und entzückt, weil man sie nicht erwarten konnte. Hier muß ich ein höheres Gesetz ahnden, auf dem diese Zusammenstimmung beruht, das mir aber eben wegen jener Zufälligkeit der Form unbegreiflich bleibt.

Wenn also die Zusammensetzung (anschauliche Nebenordnung) von Theilen ein wohlgefälliges Ganzes bildet, dessen Einheit der Form nur zufällig ist, so ist die Form dieses Ganzen nicht die Konstruktion eines Begriffes, sondern eine ästhetische Idee, bei der die Einheit im Mannigfaltigen eben wegen ihrer Unbegreiflichkeit etwas Geheimnißvolles ist. Die ästhetischen Ideen kündigen uns Geheimnisse an ohne das Geheimniß selbst errathen zu lassen. Sie lassen uns das Gesetz des Zwecks selbst im Wesen der Dinge anerkennen (ahnden), ohne es zu erkennen zu geben. Daher das Uninteressirte der Lust am Schönen und Erhabenen. Die Beurtheilung wird hier uninteressirt, weil ich ein objektives Gesetz dessen voraussetzte, was für sich als Zweck existirt, und nicht ein subjektives Gesetz dessen, was für mich Zweck sei.

Die ganze Magie der Schönheit, sagt Schiller mit Recht in seinen Briefen über ästhetische Erziehung, beruht auf ihrem Geheimniß. Diese Magie des Schönen erhält durch den transcendentalen Idealismus erst ihren metaphysischen Hintergrund.

Stände in der Wirklichkeit schon das Sein der Dinge an sich vor uns (und läge dasselbe nicht vielmehr hinter einem Vorhang verborgen), so wäre das Geheimniß des Schönen und Erhabenen nur ein Scheingeheimniß und liefe auf eine bloße Mystification zum Behuf der Unterhaltung hinaus. Aber eben weil uns das wahre Wesen der Dinge verschleiert ist, bekommen die ästhetischen Ideen eine tiefe religiöse Bedeutung, indem sie durch ihre Form die Ahndung einer höheren Welt erregen. Daher „der Zauberhauch, der ihren Zug umwittert.“ Es ist der Glanz und Duft aus einer andern höhern Welt, der über ihnen schwebt.

Kant, der große Entdecker der metaphysischen Einheitsformen der Dialektik, hat auch die ästhetischen Ideen zuerst bemerkt und das eigenthümliche Wesen derselben treffend charakterisirt. Er erklärt ästhetische Idee für diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke d. i. Begriff adäquat sein könne; die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann. Die Vernunftidee ist umgekehrt ein Begriff, dem keine Anschauung (Vorstellung der Einbildungskraft) adäquat sein kann.

Die ästhetische Idee übertrifft die Natur d. i. die bloße Mechanik. Die Bildung oder Gestaltung ist hier nach Prinzipien erfolgt, die in der Vernunft höher hinaufliegen, als die bloßen mechanischen Naturgesetze. Mit dieser Bemerkung hat Kant die Abhängigkeit der ästhetischen Ideen von den religiösen Ideen angedeutet, ohne jedoch dieselbe weiter zu verfolgen.

Eine ästhetische Idee kann keine Erkenntniß werden, weil sie eine Anschauung (der Einbildungskraft) ist, der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann. Eine Vernunftidee kann nie Erkenntniß werden, weil sie einen Begriff (vom Uebersinnlichen) enthält, dem niemals eine Anschauung angemessen gegeben werden kann.

Die ästhetische Idee ist eine inexponible Vorstellung der Einbildungskraft. So wie an einer Vernunftidee die Einbildungskraft mit ihren Anschauungen den gegebenen Begriff nicht erreicht, so erreicht bei einer ästhetischen Idee der Verstand durch seine Begriffe nie die ganze innere Anschauung der Einbildungskraft, welche sie mit einer gegebenen Vorstellung verbindet. Da nun eine Vorstellung der Einbildungskraft auf Begriffe bringen so viel heißt, als sie exponiren: so kann die ästhetische Idee eine inexponible Vorstellung derselben (in ihrem freien Spiel) genannt werden.

So scharf Kant hier das Wesen der ästhetischen Idee bestimmt, so begeht er doch den Fehler, daß er das Gebiet der ästhetischen Ideen zu eng nimmt, indem er es bloß auf die Kunst einschränkt und nicht auch auf die Natur ausdehnt. Er bezeichnet das Genie als das Vermögen der ästhetischen Ideen. Man könnte daher sagen: in den ästhetischen Ideen, welche uns die Natur zeigt, offenbare sich die Genialität der Natur in ihren Bildungen im Gegensatz gegen ihre bloß handwerksmäßige oder maschinenmäßige Thätigkeit. Es gibt sich in ihnen gleichsam ein schaffender Genius kund, der das bunte Spiel seiner tausendfach wechselnden Bildungen vor unsern Augen entfaltet.

Die Möglichkeit ästhetischer Ideen und der ästhetischen Beurtheilung der Dinge beruht einerseits auf der Zufälligkeit des Gesetzes der Specification der Natur, andererseits auf dem Gesetz der Zufälligkeit der mathematischen Zusammensetzung.

Liefen die Erscheinungen und Bildungen der Natur gestaltlos nebelartig in einander über wie die Mischungen des Flüssigen, so würde es keine scharfe Eingrenzung des Ungleichartigen neben einander, keine feste Gestaltung der Naturkörper geben, und es würde dann unserm Verstande unmöglich sein, die Gegenstände der Natur nach Begriffen zu ordnen. Allein so ist es nicht. Es gibt in der Natur nicht eine unendliche Mannig-

faltigkeit von Grundstoffen in unübersehbaren Verbindungen, sondern nur eine endliche und zwar verhältnißmäßig kleine Zahl von Grundstoffen (chemischen Elementen), die scharf gesondert in Arten auseinandertreten. Ebenso treten die Formen der Pflanzen, Thiere und Krystalle ohne gradweise Uebergänge in gesonderten Arten auseinander.

Dazu kommt dann aus der Natur der reinen Anschauung oder der Natur der produktiven Einbildungskraft das Gesetz der Zufälligkeit der mathematischen Zusammensetzung. Für die menschliche Erkenntniß ist nämlich das Dasein der Einzelwesen nicht durch ein Gesetz gegeben, sondern nur ihr Zusammenhang, dafern sie gegeben sind, wird nach Gesetzen bestimmt. Daher gilt für ihre Zusammensetzung (Nebenordnung in Zeit und Raum) das Gesetz der Zufälligkeit aller mathematischen Zusammensetzung. „Die Einbildungskraft, sagt Schiller diese Verhältnisse treffend schildernd, lebt ihrer Natur nach immer in Anschauungen d. i. unmittelbar klaren, ganzen und durchgängig bestimmten Vorstellungen. Sie gibt ferner in ihren Zusammensetzungen Freiheit und erkennt kein anderes Gesetz als den Zufall der mathematischen Zusammensetzung in Raum und Zeit. Denn diese ist der einzige Zusammenhang, der zwischen unsern Vorstellungen (und den Dingen) übrig bleibt, wenn wir Alles, was Begriff ist, was sie innerlich verbindet, hinwegdenken. Gerade umgekehrt beschäftigt sich der Verstand nur mit Theilvorstellungen oder Begriffen, und sein Bestreben geht dahin, im lebendigen Ganzen einer Anschauung Merkmale zu unterscheiden.“

Das Gesetz der Specification oder der Artunterschiede ist zwar nicht von metaphysischem Ursprung, wohl aber von metaphysischer Bedeutung. Es entspringt nämlich nicht aus der reinen Vernunft (formalen Apperception), sondern aus der Natur unserer Sinnlichkeit (materialen Apperception). Daher die Zufälligkeit

desselben. In Verbindung mit dem Gesetz der Zufälligkeit aller mathematischen Zusammensetzung grenzt es in unserer Erkenntniß das Gebiet des Zufalls von dem der Nothwendigkeit ab, und darin liegt seine metaphysische Bedeutung. Die Zufälligkeit der Specification oder der Arten in der Natur und der mathematischen Zusammensetzung beschränkt die Allgiltigkeit der Naturgesetze und der naturalistischen Beurtheilung der Dinge nach diesen und gibt dadurch einer ästhetischen Auffassung der Erscheinungen unter den Ideen des Glaubens Raum. Wäre im Zusammenhang der Erscheinungen Alles begreiflich und erklärbar, so bliebe die theoretische Beurtheilung sich selbst genug und würde für keine ästhetische Beurtheilung die Stelle frei lassen. Allein jene beiden Gesetze setzen der theoretischen Beurtheilung eine unübersteigliche Schranke. Durch das Gesetz der Specification der Natur ist bestimmt, daß die Erscheinungen sich unter Begriffe und Regeln ordnen müssen. Durch die Zufälligkeit der mathematischen Zusammensetzung bleibt aber unbestimmt, unter welche Begriffe und Regeln die einzelnen Gestalten und Bildungen fallen werden. Die Arten können nie a priori anticipirt werden. Die Begriffe von Arten bleiben wissenschaftlich zufällig, da wir nur empirisch zu erkennen vermögen, welche Arten es in der Natur zu einer bestimmten Zeit wirklich gibt. Dadurch eröffnet sich ein Spielraum der Möglichkeit von freien (d. i. nur vom Zufall abhängigen) Unterordnungen der anschaulichen Formen unter das Vermögen der Begriffe, ohne daß die Begriffe und Regeln selbst gegeben wären, nach denen diese anschaulichen Formen sich bestimmen ließen. So wie daher in einem einzelnen Falle wirklich eine solche zufällige Zusammenstimmung einer anschaulichen Form mit den Ideen der vollendeten Einheit stattfindet, so wird die Anschauung darin dem Begriff überlegen, daß sie zwar Begriffen (von der vollendeten Einheit) überhaupt, aber unbestimmt welchen, gleichsam nur nach unaussprechlichen Regeln

unterordnet d. i. die Form des Gegenstandes selbst, inwiefern diese eine ästhetische Idee ausdrückt, vertritt hier die Stelle des unterordnenden Mittelbegriffs. So bereiten also jene beiden Gesetze (der Specification und der Zufälligkeit aller mathematischen Zusammensetzung) der Möglichkeit ästhetischer Ideen allererst den Boden.

Beispiele mögen das bis jetzt durch Begriffe bestimmte Wesen ästhetischer Ideen weiter veranschaulichen. Der Weihnachtsbaum z. B. hat keine logische, sondern eine ästhetische Bedeutung: er stellt nicht einen Begriff, sondern eine ästhetische Idee dar. Die ästhetische Idee übt einen Zauber auf die Einbildungskraft aus, der Begriff klärt den Verstand auf. Kant führt als Beispiele ästhetischer Ideen die ästhetischen Attribute der Götter an. So ist der Adler Jupiter's ein Bild der Majestät des Götterkönigs, der Pfau der Juno ein Bild der Pracht der Himmelskönigin. Alexander von Humboldt's großartige Naturbilder in den Ansichten der Natur sind Zeichnungen ästhetischer Ideen. Ebenso C. Ritter's prachtvolle Schilderungen der Dattelpalme, des Oelbaumes, Feigenbaumes, der Banyane u. s. w.

Um ein näher liegendes Beispiel zu wählen, erinnere ich an den ästhetischen Charakter norddeutscher Bäume, den uns Masius in seinen Naturbildern so schön geschildert hat.

Die Linde, der Idyllenbaum, in dessen luftiger Kühle das Stillleben sich entfaltet, die Jugend sich zum Spiel und die Alten zum Rath versammeln, tritt aus der Wildniß vertraulich an das Haus des Menschen. Sie bildet einen Laubpalast voll Größe und Lieblichkeit. Ihr Charakter linde, weich, kummerlösend. Sie war das Heiligthum der Aphrodite sowie der Baum der deutschen Nationalität, wie noch heutigen Tages uralte berühmte Dorflinden dies bezeugen. Ihren idyllischen Charakter drückt sehr schön der Anfang von Voßens Luise aus:

Draußen in luftiger Kühle der zwo breitlaubigen Linden,
Die von gelblicher Blüthe verschönt voll Bienengesummes
Schattend der Mittagsstub' hinsäuselten über das Moosdach,
Saß der redliche Pfarrer von Grünau.

Die Eiche hat den Charakter der Majestät, der Kraft, Stärke und ewigen Dauer. Die Kraft und Stärke ihres Stammes, ihre majestätische und zugleich malerische Krone, ihr festes, schildähnliches Blatt, die derbe bronzene Frucht — Alles macht sie zum Bild der Festigkeit und des Heldensinns. Die Eichen von Dodona waren dem Zeus geweiht. Aus ihrem Rauschen tönten Stimmen der Zukunft.

Die Buche, die Gesellschaft ihres Gleichen liebend, bildet durch ihre schlanken Säulenschäfte und den Rundbau ihrer Kronen majestätische domartige Gewölbe. Diese Naturtempel bergen das älteste Geheimniß deutscher Weissagung und Schrift. Die ersten Buchstaben waren Stäbe der Buche, die mit gewissen Zeichen versehen zu Boden geworfen und ausgedeutet wurden (Runen). Die Mystik der Buchengewölbe liegt in der Färbung und dem zitternden Licht. Ein märchenhaftes Dämmerlicht erleuchtet diese Hallen.

Die Kiefer mit ihren malerischen Kronen, dem Meergrün ihrer Nadeln und der rothen Rinde ihres Stammes hat den Charakter düsterer Melancholie; die Fichte den Charakter architektonischer Pracht. Tannenwald macht den Eindruck ernster Erhabenheit.

Die Trauerweide, ein Bild weinender, weiblicher Klage, hat einen elegischen Ausdruck.

Die Birke, ein Bild leichter heiterer Anmuth, hat etwas Elfenartiges. Im Mondlicht zerfließt die Gestalt des Baumes schattenhaft und das gespenstische Weiß des Stammes regt die Phantasie geisterhaft an. Heitre mädchenhafte Grazie ist der Charakter dieses Baumes.

Erlen machen leicht den Eindruck des Schaurigen, beson-

ders im Nebel und Dämmerlicht des Abends. Die Nebelfahnen, die sich dann zuweilen an den Stamm anlehnen, haben der Sage vom Erlkönig ihre Entstehung gegeben.

Die italienische Pappel ist anständig, aber nüchtern.

Die Espe das Bild ewiger Unruhe, steter Beweglichkeit.

In jeder dieser Baumgestalten liegt eine andere ästhetische Idee. In jeder gibt sich gleichsam ein anderer Geist kund, der uns mit andern Bildern umgaukelt. So theilen uns die Dinge durch ihre äußere Form und Gestalt gleichsam das geheimnißvolle verschlossene Innere ihres Wesens mit. Sie sprechen eine Sprache zu uns, die wir wohl vernehmen, aber nicht verstehen. Sie geben uns dadurch auch keine neuen Begriffe und Erkenntnisse ihres höheren übersinnlichen Wesens, aber ihr Anblick erregt Stimmungen in uns, in denen wir die höhere Bedeutung der Erscheinungen ahnden.

„Wer fühlt sich nicht, sagt Alexander von Humboldt, der feine Kenner ästhetischer Ideen, um selbst nur an nahe Gegenstände zu erinnern, anders gestimmt in dem dunkeln Schatten der Buchen oder auf Hügeln, die mit einzeln stehenden Tannen bekränzt sind; oder auf der Grasflur, wo der Wind in dem zitternden Laube der Birken säuselt. Melancholische, ernsterhebende oder fröhliche Bilder rufen diese vaterländischen Pflanzengestalten in uns hervor.“ Dies ist der Zauber der ästhetischen Ideen, der uns umstrickt und doch nicht gelöst werden kann.

Und worauf beruht dieser Zauber? Auf der Ahndung des Ewigen im Endlichen. Aus den Körperformen flüstern gleichsam geheimnißvolle Geisterstimmen. Ich vernehme sie, aber ich kann sie nicht verstehen und begreifen. In diesem Sinne sagt Göthe mit Recht:

Die Geisterwelt ist nicht verschlossen,
Dein Sinn ist zu, dein Herz ist todt.
Auf bade, Schüler, unverdrossen
Die ird'sche Brust im Morgenroth!

Die Dinge der Außenwelt reden gleichsam, wie wir schon oben sahen, zwei verschiedene Sprachen zu uns; zuerst und unmittelbar eine körperliche, die allgemein verständlich ist, dann aber mittelbar durch diese auch noch eine geistige, durch die uns die Dinge ihre höhere, ewige Bestimmung verkünden. Es ist gleichsam der Geist eines Gegenstandes, der sich uns im Schönen und Erhabenen durch eine körperliche Gestalt kund gibt. Und diese Sprache, so geheimnißvoll und unverständlich sie auch klingt, wechselt dennoch ihre Rede. Eine schöne Landschaft im Morgenlicht spricht ganz anders zu uns, als dieselbe Landschaft im Glanz der Abendröthe. Dies ist die Sprache der ästhetischen Ideen.

Die ästhetischen Ideen, welche sich in den Gestalten der verschiedenen Baumarten darstellen, sind auch der Grund des Zusammenhangs dieser Baumarten mit den alten Götterculten. Plinius*) nennt die Bäume geradezu die ältesten Tempel der Götter, die das Landvolk seinen Göttern noch jetzt heilige. Da bete man inniger als vor Bildern, die von Gold und Elfenbein strahlen. Daher sei die Heiligung der einzelnen Baumarten für den Dienst gewisser Götter abzuleiten, der Eiche für den des Jupiter, des Lorbeers für den des Apollo, des Oelbaums für Minerva, der Myrte für die Venus, der Pappel für den Dienst des Herkules. Daher der Glaube, daß der Wald das eigene dämonische Gebiet der Waldgeister sei, der Silvane, der Faune, der Baumnymphen.

Um auch ein Beispiel ästhetischer Ideen aus der Kunstwelt anzuführen, will ich nur an die Verschiedenheit der architektonischen Formen des Baustyls erinnern. Die Form des Pantheons oder des Parthenons oder eines griechischen Vestatempels stellen ästhetische Ideen dar. Ebenso der ägyptische Tempelbau oder

*) H. N. XII, 1, 2.

die Felsenbauten von Persepolis oder der christliche Kirchendom. Jede dieser Formen hat ihr eigenthümliches Gesetz. Kuppelgewölbe und die Idee von Bogenmauerwerk z. B. ist unverträglich mit den geradlinigen Formen des ägyptischen Baustyls.

Die Formen der ästhetischen Ideen sind im Allgemeinen von zweierlei Art nach dem Unterschiede der beiden Grundgesetze unserer Vernunft, des Gesetzes der nothwendigen Einheit und der objektiven Zweckmäßigkeit im Wesen der Dinge. Die Unterordnung der Dinge unter die Gesetze der nothwendigen Einheit geschieht durch die mathematische Anschauung und die figürliche Verbindung der produktiven Einbildungskraft. Wenn nun die Form des Gegenstandes der Anschauung ohne Begriff unter das Gesetz der Einheit tritt, so erhalten wir die *speculative* Form der ästhetischen Ideen oder die *mathematische* Schönheit, die sich in *Gestalt* und *Spiel* zeigt. Wenn wir aber den Wechsel der Begebenheiten unter den *objektiven* Gesetzen des Zwecks im Wesen der Dinge auffassen, so geschieht dies unter der *teleologischen* Form der ästhetischen Ideen. Die speculative Form der ästhetischen Idee ist überall da, wo das Mannigfaltige der Anschauung (der Sinne oder der Einbildungskraft) in seiner zufälligen Form ohne Regel doch die Einheit eines Ganzen bildet. Hier gefällt die *Zweckmäßigkeit der gegebenen Anschauung zur Zusammenfassung überhaupt*, ohne daß eine Zusammenfassung des Mannigfaltigen unter einen bestimmten Begriff stattfände. So wie bei den speculativen Formen ästhetischer Ideen die Form der Anschauung in Gestalt und Spiel, so tritt bei den teleologischen Formen derselben der *Ausdruck* (die geistige Bedeutung des körperlich Erkannten) unter die Ideen des Absoluten. Dort ahnden wir eine Gesetzlichkeit in der Form der Anschauung, die dennoch von keinem Naturgesetz abhängt, die nur auf dem empirisch erkannten Gesetz der Specification beruht. Hier ahnden wir einen Zweck, der sich gleich-

wohl auf keine Regel bringen läßt. Weder jene Einheit der Form der Anschauung noch dieser Zweck lassen sich für sich durch einen besonderen Begriff ausdrücken, der zum verbindenden Mittelbegriff zwischen der ästhetischen Idee und den Ideen des Absoluten dienen könnte. In der speculativen Form der ästhetischen Idee zeigt sich die bloße Form der Zweckmäßigkeit ohne allen (weder objektiven noch subjektiven) Zweck. In der teleologischen Form derselben stellt sich dagegen der objektive Weltzweck selbst dar, den Kant noch logisch als Naturzweck beurtheilen zu müssen glaubte.

Diese Verschiedenheit der speculativen und teleologischen Form ästhetischer Ideen ist auch der Grund des Unterschieds zwischen dem Mathematisch-Erhabenen und dem Dynamisch-Erhabenen.

Das Mathematisch-Erhabene ist das schlechthin Große ohne alle Vergleichung. Hier gefällt nicht die Form, sondern die Größe des Gegenstandes. Bei der Größenschätzung des Erhabenen nehmen wir gleichsam das Gesetz der Vernunft selbst (die absolute Totalität) zum obersten Maaß der Größe. Die Einbildungskraft, das Vermögen der Darstellung der Größen sinnlicher Gegenstände wird dabei durch Erweiterung bis zu ihrer Grenze angespannt. Nur diese Grenze der Einbildungskraft gibt hier das Maaß, bringt den Effekt. Während daher beim Anblick des Erhabenen die Einbildungskraft ihre Schranken fühlt und erlahmt, fühlt umgekehrt die Vernunft, das Vermögen der Ideen, ihre Kraft und wird durch das gehoben, was die andere zu Boden drückt. Der erhabene Gegenstand wird gleichsam ein Bild des vollendeten Ganzen, und dies geschieht nach dem Maaß der Fassungskraft unserer Einbildungskraft.

Auch hier ist es eine ästhetische Idee und nicht die mathematische Größe des Gegenstandes, woran die Erhabenheit haftet. Die Weite von uns bis zum Sirius ist eine Länge, wogegen die Höhe der Roßtrappe mathematisch zu nichts ver-

schwindet, und doch macht diese letztere den Eindruck des Erhabenen, während die erstere gar keine ästhetische Bedeutung hat. Woher kommt das? Jene Weite fasse ich nach Zahlen d. i. reflectirend durch den Verstand. Die Roßtrappe überschaue ich dagegen in ihrer ganzen Größe mit Einem Blick d. i. sie steht in der Anschauung als ein großes Ganzes vor mir. Sie ist eine ästhetische Idee.

Ebenso wenn ich den Himmel erhaben finde, ist es nicht die Unermeßlichkeit des Weltalls, woran ich denke, sondern der Anblick des Himmelsgewölbes, das die mir sichtbare Erde überspannt. Jene sehe ich nicht, sondern habe sie bloß in Gedanken, dieses aber steht in der Anschauung vor mir. Auch hier ist es nicht eine Vorstellung des Verstandes (der Begriff des Unermeßlichen), sondern eine Vorstellung der Einbildungskraft (d. i. eine ästhetische Idee), was den Eindruck der Erhabenheit macht.

Das Dynamisch-Erhabene ist das Erhabene der Kraft, welches droht. Wir betrachten hier den Gegenstand als eine Macht, gegen welche die unsrige in Nichts verschwindet. Demungeachtet fliehen wir den Gegenstand nicht, sondern werden vielmehr von ihm angezogen. Der Anblick der mächtigen Naturkraft, welche wie im Gewitter, Meeressturm oder Felsenüberhang Vernichtung drohend der körperlichen Ohnmacht des Menschen gegenüber tritt, erweckt in uns das Gefühl der Geisteskraft, welche der Gefahr Trotz bietet.

Das Gefühl des Erhabenen ist ein gemischtes Gefühl von Schauer und Entzücken. Diese Verbindung entgegengesetzter Gefühle zu einem einzigen zeigt an, daß wir selbst in zwei verschiedenen Verhältnissen zu dem Gegenstande stehen und denselben auf entgegengesetzte Weise betrachten.

Das Dynamisch-Erhabene wirkt Furcht erregend. Wer sich aber bloß fürchtet, kann das Erhabene nicht fühlen. Erst wenn das Furchtbare in der Natur zugleich eine Kraft in uns aufruft,

die nicht Natur ist und die uns über die Schrecken der Natur erhebt, tritt der Eindruck des Erhabenen ein. Ein Mensch, der nicht erschrickt, sich nicht fürchtet, und der Gefahr nicht weicht, dabei aber mit Besonnenheit und kalter Ueberlegung zu Werke geht, ist ein Gegenstand der größten Bewunderung selbst für den Wilden.

Das ästhetische Wohlgefallen besteht also hier in der Freude an der Ueberlegenheit der inneren Kraft des Geistes über die äußere Macht der Natur. Diese Ansicht vom Erhabenen scheint aber mit der religiösen Ansicht der Dinge unter der Idee der göttlichen Weltregierung im Widerstreite zu sein. Im Ungewitter, Sturm, Erdbeben und dergleichen Schrecken und Gefahr drohenden Erscheinungen der Natur pflegt man sich Gott im Zorn, zugleich aber auch in seiner Erhabenheit vorzustellen. Eine Ueberlegenheit des Geistes über eine solche Macht sich einzubilden, würde aber Frevel und Thorheit sein. Denn hier würde nicht das Gefühl der Erhabenheit unserer eigenen Natur, sondern Unterwerfung und das Gefühl gänzlicher Ohnmacht die geziemende Gemüthsstimmung sein. Allein der Mensch, der sich wirklich fürchtet, weil er dazu in sich Ursache findet, befindet sich nicht in der Verfassung des Gemüths, um die göttliche Größe zu bewundern, wozu eine Stimmung zur ruhigen Contemplation und ganz freies Urtheil erforderlich ist. Erst im Bewußtsein seiner eigenen Erhabenheit werden jene Wirkungen der Macht in ihm die Idee der Erhabenheit des höchsten Wesens zu erwecken im Stande sein, sofern er nämlich eine dessen Willen gemäße Erhabenheit der Gesinnung bei sich selbst erkennt, und dadurch über die Furcht vor solchen Wirkungen der Natur, die er nicht als Ausbrüche des göttlichen Zorns ansieht, erhoben wird. Selbst die Demuth ist eine erhabene Gemüthsstimmung, die sich willkührlich dem Schmerz der Selbstverweise unterwirft, um die Ursache dazu nach und nach zu vertilgen. Dadurch eben unterschei-

det sich Religion von Superstition, welche letztere nicht Ehrfurcht für das Erhabene, sondern Furcht und Angst vor dem übermächtigen Wesen, dessen Willen der erschreckte Mensch sich unterworfen sieht ohne ihn doch hochzuschätzen, im Gemüthe hervorruft; woraus dann ein Cultus der Gunstbewerbung und Einschmeichelung entstehen muß. Erst indem wir die Macht, welche das höchste Wesen in der Natur beweist, ohne Furcht beurtheilen und unsere Bestimmung als über dieselbe erhaben denken, sind wir fähig, zur Idee der Erhabenheit dieses Wesens zu gelangen, dem in seiner Erhabenheit über Alles die höchste Achtung und Anbetung gebührt. Wir erheben uns also nicht über die Gottheit, sondern bloß über das Schicksal, welches an sich Nichts ist und von dem wir uns im Bewußtsein unserer Freiheit unabhängig fühlen, gerade inwiefern wir schon hier auf Erden Bürger der Welt Gottes sind.

Die ästhetischen Ideen des Erhabenen vergegenwärtigen uns durch anschauliche Darstellung das Geheimniß des Uebersinnlichen. Da aber das Uebersinnliche und Ewige selbst nicht unmittelbar vor unserer Anschauung erscheinen kann, so kann dies nur geschehen entweder symbolisch, indem uns die Anschauung des Großen unmittelbar ein Bild des Vollendeten, Absoluten wird, oder durch den Contrast, indem die Erscheinungen der äußern Natur die Erinnerung an die Selbstständigkeit des Geistes wecken.

Viertes Kapitel.

Die religiös-ästhetische Weltansicht.

Den Griechen des Alterthums war die ästhetische Beurtheilung der Dinge eine Sache des heiligsten Ernstes. Darin lebte ihnen ihre Religion. Wir dagegen haben uns aus der ästhetischen Weltansicht fast ganz heraus und in die mechanische Na-

turansicht, die jenen fremd war, so einseitig hineingelebt, daß wir die religiöse Bedeutung des Schönen aus den Augen verloren haben und dasselbe zum Nachtheil der Religion nur noch als angenehmes Spiel der Unterhaltung betrachten.

Wir beschäftigen uns gern mit dem Schönen und Erhabenen und wir können uns lange damit beschäftigen, ohne zu ermüden. Denn obgleich die Lust an dem Schönen nicht interessirt ist, so ist sie doch interessant. Wir können uns mit der Lust am Schönen und Erhabenen unterhalten. Unterhaltung ist eine Sache der Einbildungskraft, mag sie durch Dichtung oder Traum, bloße Contemplation oder Beschäftigung entstehen: jedes gefällige Spiel von Vorstellungen der Einbildungskraft ist unterhaltend. Es gibt Unterhaltung mit dem Angenehmen in Reiz und Rührung, Unterhaltung mit sittlichen Ideen als Erbauung und ebenso auch Unterhaltung mit den ästhetischen Ideen des Schönen und Erhabenen. Aber neben diesem empirischen Interesse, welches das Schöne und Erhabene für gesellige und eigene Unterhaltung hat, besitzt dasselbe damit auf's engste und untrennbar verbunden auch noch ein höheres religiöses Interesse, welches uns eine eigene ästhetische Weltansicht eröffnet.

Es lebt nämlich, wie aus dem Vorigen erhellt, in unsern ästhetischen Urtheilen die Anerkennung einer objektiven Teleologie. Wir machen mit unsern reinästhetischen Urtheilen Ansprüche an eine eigene Gesetzgebung im Wesen der Dinge, und wenn wir diese im Einzelnen nicht nach bestimmten Begriffen mit objektiver Giltigkeit auszusprechen vermögen, so setzen wir den Grund dieser nur subjektiven Bedeutung des Schönen und Erhabenen nicht dahinein, daß die Gesetze der Schönheit und Erhabenheit selbst keine objektive Realität hätten, sondern nur in unser subjektives Unvermögen, ihre objektive Bedeutung anders als ästhetisch d. i. nur durch ein Lustgefühl anzuerkennen.

Wir finden in der That auch die Welt dieser Gesetzgebung

unterworfen. Denn Leben und Schönheit erscheinen uns an den Formen des Organisirten. In der Körperwelt ist aber die Herrschaft der organisirenden Triebe mathematisch nothwendig (durch das Verhältniß der Grundkräfte der Masse zum Raum). Dadurch bleibt aber die Natur ewig dem Gesetz des Lebens und der Schönheit unterthan, ohne jemals in der Ruhe des Todes zu erstarren. Wir glauben an die ewige Wahrheit der Schönheit, wir glauben, daß die Ideen der ewigen Schönheit die urschöpferischen Bildner des Weltalls seien.

Unter diesem Weltgesetz der ewigen Schönheit d. i. unter der ästhetischen Gesetzgebung im Wesen der Dinge entfaltet sich nun der religiöse Glaube des Menschen in eine religiös-ästhetische Weltansicht. Diese religiös-ästhetische Weltansicht hat eine eigenthümliche Gliederung der Gedanken. An der Stelle des Obersatzes steht der Glaube an die Realität der religiösen Ideen, an der Stelle des Untersatzes die Beschauung ästhetischer Ideen und an der Stelle des Schlußsatzes die Ahndung des Ewigen im Endlichen. Die religiöse Idee entspricht dem Oberbegriff, die ästhetische Idee dem Unterbegriff und die religiöse Gefühlstimmung dem Mittelbegriff. In den religiösen Stimmungen des Gefühls beziehen wir das Menschenleben sowohl wie das erscheinende Weltall kraft der ästhetischen Ideen, die darin liegen, auf die überirdischen Wahrheiten des Glaubens.

Wir unterscheiden das Gefühl fürs Schöne von dem bloßen kalten Geschmack fürs Schöne. Geschmack ist das Vermögen der rein-ästhetischen Beurtheilung. Aber etwas anderes ist die bloße Anerkennung und Würdigung der Form der ästhetischen Idee, etwas anderes ihre Beziehung auf ewige Wahrheit. Das Schöne gefällt einmal in der Unterhaltung, dann aber auch vor den Ideen der Vernunft, wenn wir in der Stimmung sind, es damit zu vergleichen. Man kann Geschmack zeigen in der Kleidung, an der Form von Handwerkszeug und dem geringsten

Hausgeräthe. Dieser Geschmack bringt zu dem bloß Nützlichen eine Form an alles das hinzu, was für die Unterhaltung gefallen soll, eine Form, unter deren Gesetz alles steht, womit wir umgehen, wiefern Arbeit auch Unterhaltung ist. Zu dem formalen Gesetz des Gefälligen bringt dann aber noch das Gefühl die Ahndung des ewigen Gesetzes des Zwecks in den Erscheinungen der Natur hinzu. Dies Gefühl erhält dann durch die religiösen Ideen (der ewigen Bestimmung, des Guten und Bösen und der göttlichen Weltregierung) seine religiöse Färbung und Stimmung zur Begeisterung, Gottergebenheit und Andacht. Demgemäß zerfallen die ästhetischen Ideen in drei Gruppen: die idyllischen und epischen der Begeisterung, die dramatischen der Resignation und die lyrischen der Andacht. Dies ist der natürliche Zusammenhang der religiösen Gedanken, über den wir uns hier nur philosophisch zu verständigen suchen. Jedem Menschen lebt die religiöse Wahrheit nicht etwa in einem künstlichen Beweisverfahren des Verstandes, sondern in den ungekünstelten und natürlichen Stimmungen seines Gefühls. Da, wo sich dieses Gefühl regt, klingen auch zugleich die religiösen Ideen mit an. Die religiöse Wahrheit lebt daher frei von allem Irrthum in jedem Menschengeiste. Denn der Irrthum ist nur heimisch in den Begriffen des Verstandes. Allein die Stimmung des Gefühls will gar nichts begreifen, nichts erklären, sie will nur erlebt sein.

Daß und wie diese Stimmungen die religiösen Ideen erwecken, läßt sich leicht aus innerer Beobachtung nachweisen. Man denke sich einen Menschen in solcher Stimmung im Vollgenuß der Schönheiten der Natur und der Gaben des Daseins, so wird er innerlich ein Dankgefühl haben gegen den Spender dieser Gaben. Oder er genüge seiner Pflicht durch große Opfer, so hat er in sich das stolze Gefühl der Befriedigung, das gethan zu haben, was ihm geboten war d. i. das beruhigende

Gefühl des Gehorsams gegen die Befehle eines Oberherrn. Oder er mache sich im Falle einer Pflichtübertretung, die ihn sonst keiner Verantwortlichkeit aussetzt, Gewissensvorwürfe, so demüthigt er sich innerlich vor einem höheren Richter. Solche Situationen des Lebens erwecken also eigenthümliche Stimmungen und diese begleitet, wenn auch nur dunkel wie ein Schatten, die Vorstellung eines Gegenstandes als eines höheren Wesens.

Die Vorstellung eines gütigen Spenders der Gaben des Daseins, eines gebietenden Oberherrn und eines strafenden Richters, mit einem Worte, die Vorstellung einer moralischen, die Welt beherrschenden Intelligenz hängt unmittelbar mit jenen Gefühlen der Dankbarkeit, des Gehorsams und der Demüthigung zusammen, auch ohne einiges Nachdenken über den in einem solchen Schattenbilde vorgestellten Gegenstand und ohne die Bemühung, ihn unter deutliche Begriffe zu bringen. Es ist nichts Geringeres als die Idee der Gottheit (des heiligen über der Welt waltenden Willens), welche gleichsam wie ein Schatten jene Gefühlstimmung begleitet. Hinter jeder religiösen Gefühlstimmung steht ein solches Schattenbild eines Gegenstandes kraft der ursprünglichen Verbundenheit unserer moralischen Anlage mit den religiösen Grundgedanken unseres Geistes, und wenn wir dasselbe in das helle und volle Licht des Bewußtseins setzen, werden wir immer finden, daß es eines von den drei religiösen Grundideen unseres Geistes ist.

Der abhängige, schuldbewußte und dennoch begeisterte Mensch ahndet in den Gefühlen der Andacht, Demuth und Begeisterung das Walten der Gottheit, die Verschuldung des Erdenlebens und die Ewigkeit seiner Bestimmung.

Begeisterung verklärt das irdische Leben, sie wird getragen durch den Glauben an die ewige Bestimmung des Menschen. Sie versetzt den Menschen aus der alltäglichen Wirklichkeit heraus in eine andre Welt, selbst da noch wo sie zur Carricatur wird wie

im Rausch. Der Contrast des Guten und Bösen im Menschen bringt das religiöse Schuldgefühl, das sich vor dem Heiligen demüthigt, das Erdenleben als die Frucht der Schuld im eigenen Busen betrachtet und die irdischen Schickungen mit Ergebung (Resignation) in einen höheren Willen aufnimmt. Auf den Flügeln der Andacht endlich schwingt sich der menschliche Geist zur Gottheit selbst empor und tritt wiederum vertrauensvoll in Verkehr mit dem heiligen Urquell alles Guten.

Diese Gefühlstimmungen werden geweckt durch die Beschauung ästhetischer Ideen und diese zerfallen daher ungeachtet ihrer unerschöpflichen Mannigfaltigkeit in die drei Klassen der epischen, dramatischen und lyrischen ästhetischen Ideen, je nachdem sie das Gefühl der Begeisterung, der Resignation oder der Andacht in uns hervorrufen.

In das Gebiet der epischen ästhetischen Ideen gehört alles, was wir Schönheit im engeren Sinne nennen: Schönheit der Gestalt, des Ausdrucks, Harmonie der Verhältnisse und des Rhythmus, Anmuth, Schönheit der Seele, überhaupt Alles, dessen Gestalten und Formen uns erfreuen und mit Wohlgefallen erfüllen, was wir bewundern, was uns entzückt. Im Mittelpunkte aller dieser ästhetischen Beurtheilungen steht der verständliche Grundgedanke der Schönheit als *Ideal der Schönheit der Seele*. Von diesem Mittelpunkte des Schönen aus verbreitet sich die ästhetische Bedeutung über die Körperformen, den Analogien gemäß, nach denen der Geist sich selbst zwischen den Körperformen fühlt und andern Geist zwischen den Körperformen zu errathen weiß. Die Analogie dessen, wie wir durch die Menschengestalt den Geist finden, führt uns die Schönheit auch in die Welt der Gestalten ein, indem sie die Gestalt belebt.

Kant unterscheidet hier zweierlei Arten von Schönheit: *freie Schönheit* und die bloß *anhängende Schönheit*. Die erstere setzt keinen Begriff von dem voraus, was der Ge-

genstand sein soll. Die zweite setzt einen solchen und die Vollkommenheit des Gegenstandes nach demselben voraus; sie ist bedingt durch den Begriff eines Zweckes, unter dem der Gegenstand steht. Blumen, Vögel, Meermuscheln, die Formen der Felsen und Wasserfälle sind freie Naturschönheiten, Melodien und Arabesken freie Kunstschönheiten. Hier gibt es keinen nach Begriffen bestimmbaren Zweck des Gegenstandes. Hingegen die Schönheit eines Menschen als Mann, Weib oder Kind, oder eines Gebäudes als Kirche, Palast oder Theater setzt den Begriff eines Zweckes voraus, der bestimmt, was das Ding sein soll, mithin einen Begriff seiner Vollkommenheit.

Die letztere Gattung des Schönen ist eines Ideals fähig. Das Ideal der Schönheit ist ein Ideal der Einbildungskraft, weil es nicht durch Begriffe, sondern nur in einer einzelnen Darstellung kann vorgestellt werden. Ein Ideal kann es nur da geben, wo irgend eine Idee der Vernunft nach bestimmten Begriffen zum Grunde liegt, die a priori den Zweck bestimmt, worauf die innere Möglichkeit des Gegenstandes beruht. Ein Ideal schöner Blumen, schöner Meubel, einer schönen Aussicht kann es nicht geben. Aber auch nicht jede anhängende Schönheit läßt ein Ideal zu. Es gibt kein Ideal eines schönen Wohnhauses, eines schönen Baums, eines schönen Gartens. Nur das was den Zweck seiner Existenz in sich selbst hat d. i. nur der Mensch ist unter allen Gegenständen der Welt eines Ideals der Schönheit fähig.

Dem Ideal liegt die Normal-Idee zu Grunde. Diese ist das mittlere Bild zwischen allen Nebenarten der Gegenstände unter einem Begriff. Sie ist ein einzelnes Bild, welches aber gleichsam die Regel für alle andern unter das nämliche Schema gehörenden Bilder macht. Diese Mittelform ist gewissermaßen das Urbild, dem die Natur die einzelnen Gestalten der Thier- und Pflanzenwelt nachbildete. Obschon diese Normalform nur

von der Einbildung erfunden wird, so beruht ihr Anspruch an Schönheit doch einzig darauf, daß ein Gesetz der bildenden Natur in ihr ästhetisch ausgesprochen werde.

Diese Normal-Idee macht aber das Ideal noch nicht aus. In diesem kommt zu jener noch der Ausdruck des Geistigen und Sittlichen hinzu in bestimmten charaktervollen Formen ästhetisch dargestellt. Das Bild eines Weibes z. B. kann der Normalidee genügen und dennoch wird es von dem Ideal noch weit entfernt sein. Bei aller Regelmäßigkeit und allem Ebenmaaß bleibt es kalt und todt, es besitzt keine Individualität, keinen Charakter, keine Bestimmtheit des geistigen Ausdrucks, man sieht ihm nicht an, was es vorstellen soll, ob eine Venus oder eine Minerva. Die individuelle Bestimmung des Menschen, der Charakter der Person muß sich in einer besondern ästhetischen Form ausdrücken, wenn ein solches Bild der Einbildungskraft nicht bloße Normalidee bleiben, sondern zum Ideal werden soll. Das Ideal einer Madonna ist ein ganz anderes als das einer Juno. Die Himmelskönigin der Christen hat einen durchaus andern Charakter als die der Griechen und darum erscheint sie auch in einer andern ästhetischen Gestalt wie diese. Ueber diesen ästhetischen Charakter des Ideals macht Lessing in seinem Laokoon (VIII.) in Bezug auf das plastische Ideal der Venus folgende treffende Bemerkung: „Venus ist dem Bildhauer nichts als die Liebe, er muß ihr also alle die sittsame verschämte Schönheit, alle die holden Reize geben, die uns an geliebten Gegenständen entzücken, und die wir daher mit in den abgesonderten Begriff der Liebe bringen. Die geringste Abweichung von diesem Ideal läßt uns sein Bild verkennen. Schönheit aber mit mehr Majestät als Schaam ist schon keine Venus, sondern eine Juno. Reize, aber mehr gebieterische, männliche, als holde Reize, geben eine Minerva statt einer Venus. Vollends eine zürnende Venus, eine Venus von Rache und Wuth getrieben, ist dem Bildhauer

ein wahrer Widerspruch; denn die Liebe als Liebe zürnet nie, rächt sich nie."

Das höchste Ideal ist nun das Ideal der Geistesschönheit, dem die sittlichen Ideen seine nothwendige Grundgestalt in dem Ideal des Charakters bestimmen.

In das Gebiet der contrastirenden oder dramatischen ästhetischen Ideen gehört das Komische, Elegische und Tragische. Eigene Trauer gibt die elegischen, fremdes Unglück die tragischen ästhetischen Ideen. Hieher gehört auch der Humor, in welchem sich das Elegische mit dem Komischen verbindet. Humor ist nämlich jene gleichsam sich selbst verspottende Empfindsamkeit, welche dasselbe zugleich als rührend und komisch, als lächerlich und liebenswürdig, als trübselig und freudig darstellt. Wahrhaft tragische Ideale zeigen die Erhebung des freien Geistes über alle Macht des Unglücks.

Das Komische endlich ist das Lächerliche. Lachen erregt jeder augenscheinliche Contrast von Etwas und Nichts, von Zweckmäßigkeit und Zweckwidrigkeit, Zweck und Zwecklosigkeit in derselben Vorstellung, wiefern wir uns für den Zweck nicht mehr als zur Unterhaltung interessiren. Wenn Don Quixote friedfertige Bauern und Windmühlen für Ritter und Riesen ansieht, gegen die er sich zum Kampf rüstet, so sehen wir eine komische Figur vor uns, die sich selbst durch den Schein eines Zweckes täuscht, der an sich nichtig ist. Der Affe, der das Betragen eines verständigen Mannes nachäfft, handelt so, daß es scheint, als ob er den Zweck seines Betragens verstände, und doch wissen wir, daß seine Handlungen nicht aus einem Zweck (von dem er gar keinen Begriff haben kann), sondern aus bloßer Nachahmungssucht entspringen. Er reizt zum Lachen, weil wir bei allem Schein von Zweckmäßigkeit doch die Zwecklosigkeit seiner Handlungsweise durchschauen. Der Kluge, der uns Narrenspossen vormacht, hat den Zweck uns zu unterhalten und zu erheitern und

diesen Zweck erreicht er dadurch, daß er seinen Reden und Thun absichtlich den Stempel der Zweckwidrigkeit und Zwecklosigkeit aufdrückt, indem er uns Unsinn hören läßt, wo wir etwas Vernünftiges erwarteten, und so unsere Erwartung in Nichts verwandelt. Dem Komischen liegt immer der Schein von Etwas zu Grunde, das sich unerwartet in Nichts auflöst wie z. B. die Erzählung, daß Jemanden vor Gram die Perücke grau geworden sei. Dieser Schein von Etwas darf sich nicht in das Gegentheil der Erwartung verwandeln, denn das ist immer Etwas und kann oft betrüben, sondern muß in Nichts verschwinden und dadurch eine angenehme Täuschung und Ueberraschung bewirken.

Der Einfaltspinsel, der sich selbst mit dem Baumast, auf dem er saß, absägte, bildete sich ein seinen Zweck schneller zu erreichen, wenn er sich selbst auf den abzusägenden Ast setzte, ohne zu bedenken, daß er dadurch sich selbst und somit auch seinen Zweck der Gefahr der Vernichtung aussetzte. Alles im Menschenleben läßt sich lächerlich machen im Gefühl des Erdentandes nach dem Salomonischen Spruche, daß Alles eitel sei. Diese komische Weltansicht geht aus von dem, was an sich seinem Zwecke zu widersprechen scheint; sie öffnet uns gleichsam die Aussicht in die Welt des bösen Geistes und zeigt uns deren Nichtigkeit. Im Hintergrunde ihrer Weltverachtung steht auch hier der religiöse Grundgedanke der Erhebung über das Endliche, des Contrastes zwischen dem vergänglichen Werth der Dinge und dem ewigen Werth unsers Lebens, dem wir allen wandelbaren Besitz und Genuß gleichsam spielend zu opfern vermögen.

In das Gebiet der lyrisch-ästhetischen Ideen endlich gehört das religiös-Erhabene, was uns ergreift und erschüttert. Wir erblicken darin ein Symbol des Absoluten selbst. Es gibt vielleicht Nichts, was mehr zur Andacht stimmte als der Anblick des Himmels. In der Anschauung des Himmels ruhte sich immer die Idee Gottes aus, wenn sie kaum sich über ihn zu erheben

anfing. Daher kommt es, daß Gott und Himmel in der Sprache oft für gleichbedeutend genommen werden, sei es, daß man in dem Himmel das höchste Wesen selbst, sei es, daß man in ihm nur den Thron der die Welt beherrschenden Allmacht erblickt.

Dem Unterschied der epischen, dramatischen und lyrischen ästhetischen Ideen entsprechen die drei Formen der Dichtung: Epos oder Erzählung, Drama d. i. nachahmende Darstellung einer vollständigen Handlung in der Anschauung und lyrische Form oder ästhetische Betrachtung ohne erzählende Darstellung.

Im Epos ist es die Freude am Gelingen, worauf der ästhetische Eindruck beruht. Das Idyll zeigt uns ein Bild des heitern glücklichen Stilllebens, dessen Unschuld und Behaglichkeit uns erfreut. Aber das Epos öffnet uns zugleich den Blick in ein Völkerleben und dessen Götterwelt. Der Held des Epos muß eine hervorragende geschichtliche Persönlichkeit sein, die Großes vollbringt. Wir sehen ihn im Kampf mit feindlichen Mächten, und fürchten dennoch nicht seinen Untergang. Wenn Odysseus, von Minerva beschützt, nach langer Irrfahrt den Nachstellungen des Poseidon, der Cyclopen, der Circe und Sirenen, den Umstrickungen der Kalypso glücklich entgangen, seine Person unversehrt aus allen Gefahren des Schicksals und selbst den Schrecken des Hades in seine Heimath rettet, so sehen wir die Unvergänglichkeit und Unzerstörbarkeit des individuellen persönlichen Wesens in dem Wechsel irdischer Geschicke vor uns im Bilde. Es ist hier die Idee der Ewigkeit oder der Unsterblichkeit der Seele, welche verdeckt dahinter steht und episch d. i. durch dichterische Erzählung der Lebensschicksale eines bestimmten, der besondern Gunst einer Gottheit sich erfreuenden Individuums zur Anschauung gebracht wird. Denn nicht eigenes Werk allein ist das Gelingen, sondern eine höhere Hand ist dabei mit im Spiele. Schicksal ist der große Führer der Menschengeschichte für den Einzelnen wie für die Völker. Schicksal erscheint dem Blick des Dichters in Gestalt

von Genien und Göttern. Das Epos zeigt uns die Fäden, an denen die Menschenwelt mit der Götterwelt, das Endliche mit dem Ewigen zusammenhängt. Wenn Poseidon in der Odyssee das feindliche Geschick repräsentirt, so erscheint Pallas Athene in Gestalt eines Doppelbildes als des Odysseus eigenes besseres Ich, das wie ein außer und über ihm schwebendes Wesen ihm die Gunst des Schicksals zuwendet und sichert. Das irdische Gelingen hängt nicht bloß von menschlicher Kraft und Klugheit, sondern eben so sehr auch von Glück und Zufall d. i. von den Fügungen des Schicksals ab. Was hier gelungen ist, kann dort mißlingen und das Leben kann ebensowohl einen tragischen Ausgang nehmen. Aber auch dann, wenn der Held untergeht, fällt nur das irdische Leben und nicht das Wesen des Geistes selbst zum Opfer. Die Tragödie erweckt unser Mitleid an dem untergehenden Helden und läßt uns fürchten, daß ein ähnliches Schicksal auch uns treffen könne, sie reinigt aber auch zugleich unser Mitleid und unsere Furcht. Die lyrischen Ideen endlich schließen die Möglichkeit des Mißlingens gänzlich aus, indem sie uns über das Erdenleben selbst und somit über allen Wechsel von Glück und Unglück erheben. Denn hier fühlt man sich selbst noch über Geburt und Grab im Arm der heiligen Allmacht selbst und nicht bloß an der Hand eines freundlichen Führers durchs Erdenleben. In den episch-ästhetischen Ideen gefällt uns die Uebereinstimmung des irdischen Schicksals mit der Idee des ewigen Lebens. In den dramatisch-ästhetischen Ideen zeigt sich die Verwerfung der endlichen Erscheinung gegen das Ewige als schön oder erhaben. Die lyrisch-ästhetischen Ideen endlich geben uns die Erhebung über das Endliche und Irdische zu dem Ewigen und Himmlischen selbst.

Die Freude am episch Schönen beruht auf der Unterordnung des Endlichen unter das Ewige; der dramatische Effect dagegen auf der Entgegensetzung des Endlichen gegen das

Ewige. Die erscheinende Zweckmäßigkeit in der Natur ordnen wir nach der epischen Form der ästhetischen Ideen unter das höchste ideale Prinzip des Zwecks, die erscheinende Zweckwidrigkeit wird dagegen als eine nur anscheinende elegisch, tragisch oder komisch verworfen. Dabei müssen wir aber wohl auf den Unterschied des Elegischen und Tragischen vom Komischen achten. Das Komische ist, analog dem Schönen, objektiv eine Form der Zweckwidrigkeit ohne bestimmten Zweck, es ist das in sich Zweckwidrige. Das Elegische und Tragische dagegen ist nur das für mein Gefühl oder Mitgefühl Zweckwidrige. Dort wird objektiv der Gegenstand selbst als nichtig der ewigen Wahrheit nach verworfen, hier nur subjektiv das Gefühl meiner Beurtheilung derselben. Die komische Kunst zeigt uns gleichsam verkehrte ästhetische Ideale wie einen Ritter Don Quixote. Der epischen Ansicht liegt die ganze Natur offen, der dramatischen aber nur das Dasein des Menschen (und der ihm nächsten Thiere durch Analogie mit ihm); der Mensch allein leidet, er allein kann lächerlich werden. Das Komische muß immer Ausdruck der Freiheit des Willens, ein Werk willkührlicher Causalität, also ein Ausfluß der Person sein. Keine Landschaft und überhaupt Nichts, was die Natur bildet, kann komisch sein, aber schon die Grimassen eines Affen und überhaupt das, was als das Werk der Selbstständigkeit und Freiheit des Geistes erscheint. Die komischen Ideen zeigen sich daher stets nur in der teleologischen Form ästhetischer Ideen und bleiben der speculativen Form ganz fremd. Diese Bemerkung, daß der Natur in ihren freien Bildungen nichts komisch geräth, bestätigt die Behauptung, daß die schönen Formen der Natur ihrem Schöpfungstriebe nicht bloß zufällig gelungen sind, sondern daß dieser selbst nach dem Gesetz der ewigen Schönheit arbeitet. Es geht aber auch daraus hervor, daß die dramatischen ästhetischen Ideen höher stehen als die epischen. Wir ahnden zwar Geist und Leben in den epischen

Formen der ästhetischen Ideen, aber dennoch langen diese Formen nicht bis zur Freiheit und Würde des persönlichen Geistes selbst empor. Auf der andern Seite stehen die dramatischen ästhetischen Ideen, in deren Formen sich die persönliche Freiheit des Geistes ausdrückt, tiefer als die lyrischen, welche sich bis zur Ahndung der Gottheit und des heiligen Ursprungs aller Dinge aus dieser selbst erheben.

Die epische und die dramatische Weltansicht sind in ihrer ästhetischen Würdigung des Menschenerdenlebens einander gewissermaßen entgegengesetzt. Dort ist es die Uebereinstimmung oder Unterordnung des Endlichen unter das Ewige, hier dagegen die Verwerfung oder der Gegensatz des Endlichen gegen das Ewige, was den Gegenstand der ästhetischen Beurtheilung ausmacht. Diese entgegengesetzte Auffassung des Endlichen in Bezug auf das Ewige würde nicht möglich sein, wenn das Menschenerdenleben nur der Gottheit Werk und nicht zugleich des Menschen eigene Schuld wäre. Wir beurtheilen das Leben aus diesem doppelten Gesichtspunkte, indem wir es in dem einen Falle episch betrachten, wiefern das Endliche mit dem Ewigen harmonisch zusammenstimmt, in dem andern Falle aber dramatisch auffassen, wiefern das Endliche mit dem Ewigen contrastirt.

Diese Verhältnisse lassen sich in folgender Weise tabellarisch zusammenstellen:

Aesthetische Idee	Aesthetische Würdigung	
episch	des Wesens	Unterordnung des Endlichen unter das Ewige
dramatisch oder contrastirend	der Causalität	Gegensatz des Endlichen und Ewigen
lyrisch	der Abhängigkeit des Daseins von einem höchsten Wesen	symbolische Darstellung des Ewigen im Endlichen.

Fünftes Kapitel.

Das religiöse Bilderwesen.

Das Prinzip der Ahndungslehre ist die Bildlichkeit aller positiven religiösen Vorstellungen. Die religiösen Ideen des Glaubens sind etwas bloß Gedachtes und daher hängt ihnen das Bedürfniß der Veranschaulichung an. Alle Anschaulichmachung (Hypotypose) des Gedachten ist entweder demonstrative oder bildliche (ikonische). Die erstere ist entweder schematisch oder beispielsweise. Sie ist schematisch, wenn man den Begriff construiren oder durch ein einziges Bild in der Anschauung darstellen kann. So kann man z. B. den Begriff der Ellipse unmittelbar in der Anschauung darstellen, indem man eine Ellipse zeichnet, und was man an dieser einzigen Figur, deren Zeichnung vorliegt, beweist, das gilt für alle Ellipsen. Wenn dagegen der Botaniker seinen Begriff von einer Pflanzenspecies zur Anschauung bringen will, so muß er einzelne Exemplare dieser Art vorweisen: anstatt wie der Geometer einen abstrakten Typus des Begriffes abzubilden, hält er sich an einzelne concrete Fälle der Wirklichkeit. Oder wenn der Philosoph das Verhältniß der Substanz zu ihren Eigenschaften und Zuständen veranschaulichen will, beruft er sich beispielsweise auf das Wasser, das bald als Eis, bald als tropfbar flüssig und bald als dunstförmig erscheint, und unterscheidet diesen Wechsel der Zustände von dem, was in all diesen Verwandelungen unwandelbar dasselbe bleibt und dies ist das Wesen oder die Substanz des Dinges.

Bildliche Hypotypose endlich ist solche, wo ein Begriff durch Bild, Gleichniß oder Analogie nur durch gleiche Verhältnisse in einer anschaulichen Vorstellung anschaulich gemacht wird. Ein solches Bild wird dann gar leicht für einen anschaulichen Typus der Sache selbst genommen und so entsteht hier, wo man Bild und Sache nicht zur Vergleichung neben einander stellen

kann, leicht die Verwechselung von Bild und Sache. Man hat hier gleichsam nur eine Proportion, bei welcher die beiden Glieder des einen Verhältnisses noch in der Anschauung liegen, während die beiden Glieder des andern Verhältnisses über die Anschauung hinausgehen.

Die Glaubenswahrheiten lassen nur eine bildliche Anschaulichmachung zu. Diese Bildlichkeit hat drei Stufen:

1) die Kunstanschauung der Natur oder die ästhetische Naturansicht lebt in der unmittelbaren Auffassung der schönen Formen ästhetischer Ideen in den Naturerscheinungen selbst. In einer solchen ästhetischen Naturanschauung tritt uns die Außenwelt nicht in der gemeinen Deutlichkeit der Dinge, sondern in verklärter Gestalt entgegen. Das Licht dieser Verklärung geht aber von unserem eigenen Innern aus. Es ist keine äußere, es ist eine innere Sonne, welche diesen gleichsam überirdischen Glanz verbreitet und uns die Dinge nicht mehr in ihrem natürlichen, sondern in einem idealen Lichte erblicken läßt. Diese Sonne ist die Sonne der Ideen, die in unserem eigenen Innern strahlt. Trügen wir die religiösen Ideen nicht in uns, so würden wir die Außenwelt auch gar nicht in dieser ästhetischen Verklärung aufzufassen vermögen. Im Lichte der religiösen Ideen verklärt sich die Natur zu einem Bilde der Ewigkeit und des wahren Wesens der Dinge. Die Idee des Unsichtbaren, welche wir in uns tragen, bekommt durch die uns umgebende Natur und die Schicksale des Menschenlebens Gestalt und Farbe. Der Blüthenglanz und die Farbenpracht der am Strahl der Sonne sich schmückenden Erde, das stets sich verjüngende wechselvolle Leben der entstehenden und vergehenden Gestaltungen, das Regen und Weben auf Fluren, in Wäldern und auf Höhen, das Rauschen der Bäume und der Flüsse spricht uns freundlich an, weil wir überall Leben, einen Spiegel des Geistes, gewahren. Die Ahndung will hier im Glauben an die Realität der Ideen die

ewige Wahrheit der Welt des Guten und Schönen auch in den Naturerscheinungen anerkennen. Dies kann nur stattfinden, wiefern wir im Schönen den Wiederschein des ewig Wahren in der Natur selbst erkennen und so den bildenden Geist des Ganzen in den schönen Formen der Natur ahnden.

In Lebensfluthen, im Thatensturm
Wallt er auf und ab,
Webet hin und her,
Geburt und Grab,
Ein ewiges Meer,
Ein wechselnd Weben,
Ein glühend Leben;
So schafft er am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirket der Gottheit lebendiges Kleid.

Dies ist die wahre natürliche Religion, die gar keine positive Unterlage hat, keiner bedarf, die bloß in der ästhetischen Naturanschauung lebt. Sie enthält die unmittelbare ästhetische Erkenntniß und ästhetische Wahrheit. Denn „im Schönen redet das Göttliche im Bilde." Wer diese Religion hat, der braucht weder Tempel noch Altäre, weder religiöse Congregationen noch Priester, um seinen Gott zu verehren und anzubeten. Es ist die Religion, die auch die Vertheidiger des Pantheismus suchen und nicht finden können, die nur durch ein Mißverständniß den Pantheismus dafür ausgeben, indem sie theoretische und ästhetische Naturbeurtheilung mit einander vermengen.

Das Gotteshaus dieser Religion ist der große Naturtempel selbst, ihre Altäre die Altäre der Natur, ihr Cultus der Cultus ästhetischer Ideen. Wenn der Indianer an den Wasserfall des Niagara kommt und überwältigt von der Erhabenheit dieses Naturschauspiels, das Auge und Ohr zugleich erfüllt, sich auf die Erde niederwirft zum großen Geiste betend, so sehen wir hier eine Andacht, die durch kein Götterbild, keinen Orgelton, kein priesterliches Gepränge, keine geistliche Beredsamkeit in seinem

Herzen entzündet ist und die an Inbrunst nicht zurücksteht gegen die Andacht eines Christen, der an dem Altare eines kirchlichen Domes betet. Wir fragen dabei nicht nach seinen theologischen Begriffen, wir wissen, daß er zu einem Wesen betet, dessen heilige Nähe er fühlt, dessen Erhabenheit uns aber eben so unbegreiflich ist wie ihm.

Es ist nicht bloß die Erhabenheit, es ist auch die Schönheit der Natur, die uns in Stimmungen versetzt, in denen die religiösen Ideen in uns anklingen. Wenn man an einem schönen Sommermorgen hinaustritt in das Freie und sich dem Eindruck der Schönheiten der Natur hingibt, so fühlt man seine Stimmung oft plötzlich wie verwandelt und gehoben. Es ist auch hier die Macht ästhetischer Ideen, welche uns in eine solche Stimmung stiller Begeisterung versetzt, die etwas Festliches und Feierliches an sich hat und uns der drückenden Enge des Werkeltagslebens entrückt. Wir verlieren dann die gemeine Wirklichkeit der Dinge, die Sorgen und Mühen des Lebens aus den Augen und versenken uns in den Glanz, den die Natur zauberisch um uns ausbreitet. Wir sehen dann gleichsam ein überirdisches Dasein vor uns liegen, und wir fühlen uns in einer geheimnißvollen Gemeinschaft mit diesem höheren Leben. Es ist in der That nichts Geringeres, als die wenn auch nur dunkel und leise anklingende Idee der Ewigkeit unseres Lebens, welche einer solchen Stimmung zu Grunde liegt, sowie in dem vorigen Beispiel es die Idee der Gottheit ist, die durch den Anblick einer lyrisch ästhetischen Idee in uns erweckt wird.

Vielleicht Niemand hat den Contrast zwischen der ästhetischen und mechanischen Naturansicht rührender und ergreifender ausgedrückt als Schiller in seinen Göttern Griechenlands. Dieses Gedicht athmet den Schmerz eines dichterischen Gemüths über die Herrschaft der hylologischen (mechanischen) Weltansicht und den Verlust der religiös-ästhetischen. Aber Schiller ist im Irr-

thum, wenn er meint, diese sei durch jene verdrängt und ihrer Wahrheit beraubt worden. Die Entgötterung der Natur durch das Gesetz der Schwere ist allerdings Wahrheit, aber auch jene Vergötterung der Natur, die dem Dichter wie ein Schattenspiel der Phantasie zerrinnt, hat ihre Wahrheit, aber eine andere als wissenschaftliche, nämlich eine ästhetische. Durch ihre ästhetischen Ideen redet noch heut zu Tage die Natur ihre Göttersprache zu uns. Zu dieser Kunstanschauung der Natur gesellt sich dann die Mythologie oder heilige Dichtung. Die ästhetische Naturbetrachtung geht immer aus vom Spiritualismus. Die dichtende Phantasie leiht einem solchen Gegenstande eine Seele und umkleidet diese mit einer menschlichen oder menschenähnlichen Gestalt. Wir reden dichterisch von den Seelen der Blumen und Bäume, den Geistern der Berge, dem Leben der murmelnden Quelle. Die Einbildungskraft schafft sich ein Bild von der Seele eines solchen Gegenstandes, die doch nicht da ist, durch die Verwandelung einer ästhetischen Idee aus der Kunstanschauung der Natur in ein göttliches Wesen. So entstehen die Nymphen, Dryaden und Oreaden, in denen die ästhetischen Ideen aus der Kunstanschauung der Natur sich zu mythologischen Figuren verkörpern. Jene schönen Wesen aus dem Fabellande haben daher, wiefern sie ästhetische Ideen der Kunstanschauung der Natur dichterisch darstellen, ihre poetische Wahrheit heutigen Tages noch ebenso wie damals, wo

Der Dichtung zauberische Hülle
Sich noch lieblich um die Wahrheit wand.

Gehen wir aus der Natur in die Menschengeisteswelt hinüber, so werden die ästhetischen Ideen zu Idealen der Seelenschönheit in allen Gestalten. Das Leben wie die Geschichte zeigt uns Bilder der Kraft und der Anmuth, des Heldensinns und der Treue, der Begeisterung und der Andacht, der Weisheit wie der

Liebe in allen Formen, die dann den Stoff zu kunstschönen Idealen für Plastik, Malerei und Dichtung liefern.

2) Die religiöse Symbolik oder die künstliche und künstlerische Veranschaulichung der religiösen Ideen. Hier werden die religiösen Ideen, also die Prinzipien des Glaubens selbst sinnbildlich dargestellt, während dort die Natur ihnen auf eine unaussprechliche und nach Begriffen undenkbare Weise untergeordnet wird.

Symbolum ist eine Vorstellung, die als Mittel der Reproduction durch Association dient. Die Sonne war bei den alten Völkern ein Symbol oder ein Sinnbild der göttlichen Vollkommenheit. Sie ist in der Natur allenthalben gegenwärtig, sie ertheilt Licht, Wärme, Gedeihen und Wachsthum, ohne selbst etwas zu empfangen. Durch Alles das erinnert sie gleichsam an die Gottheit und die Art ihrer Wirksamkeit.*)

Die Erkenntniß ist symbolisch, wo der Gegenstand in den Zeichen erkannt wird. Bei der diskursiven Erkenntniß sind die Zeichen nicht Symbola, sondern das Zeichen bringt die Vorstellung des Gegenstandes hervor. Das Symbol zeigt mir etwas Aehnliches von dem im Bilde, was ich im Begriff denke. Das Bild bedeutet hier etwas Anderes, als es unmittelbar darstellt. Das Wort Sonne in dem obigen Beispiel ruft die Vorstellung des Gegenstandes in mir hervor, aber dieser Gegenstand wird zum Erinnerungsmittel an die Gottheit. So wie die Sonne zu ihren Wirkungen, so verhält sich auch die Gottheit zu ihren Wirkungen. Also nur diese Aehnlichkeit der Verhältnisse d. i. nur die Wirkungsweise, aber nicht das Wesen der Gottheit selbst soll jenes Bild veranschaulichen.

Der religiösen Symbolik gehören alle öffentlichen Zeichen der religiösen Ideen, welche uns an Begeisterung, Ergebung und

*) Als Gesammtbegriff für die Glaubensbekenntnisse ist das Wort Symbolum erst durch die Concordienformel üblich geworden.

Andacht erinnern und die Gemeine in diesen Gefühlstimmungen verbinden, also die Festordnung, der Tempel- und Kirchenbau, vor Allem der Cultus. Der Cultus gibt den Glauben nicht, er weckt ihn bloß aus seinem Schlummer. Der Cultus wirkt Stimmung erregend ebenso wie die Schönheit und Erhabenheit der Natur. Die Erregung der Stimmung geschieht aber hier mit Absicht und wird künstlich geleitet. Das Leben der meisten Menschen bewegt sich zwischen Arbeit und Genuß, ihre Gedanken sind dem Realen zugewendet, ihre Beschäftigung erstreckt sich auf materielle Dinge, das Ideal liegt ihnen fern. Da kommt die Religion und vergegenwärtigt im Cultus dem Menschen symbolisch etwas Höheres, etwas Ideales. Dies Höhere tritt hier bildlich vor die Anschauung durch die Macht der schönen Künste in Musik, Malerei, Plastik und Architektur. Anschauung und Bild wirkt aber mächtiger und ergreifender auf die Menge als der Begriff, der meist nur Wenigen verständlich ist.

Der Cultus symbolisirt uns die Unterordnung unseres Lebens unter die drei religiösen Ideeformen: erstlich der Vereinigung der menschlichen Gesellschaft zu einem Reiche Gottes als der höheren Welt, zweitens der Demüthigung vor Gott und seinem heiligen Willen durch gefaßte Ergebung in die Schicksale des Erdenlebens, und drittens der Anbetung.

3) Die Mythologie oder die religiöse Dichtung gibt uns die positiven Vorstellungen von der höheren Welt.

Im Begriff des Mythus liegt 1) der Begriff der Erzählung und zwar der mündlichen, also der Sage und 2) der Begriff des Dunkeln, Geheimnißvollen, Wunderbaren, Uebernatürlichen. Mythus ist also die Erzählung von übernatürlichen Begebenheiten oder die Sage von wunderbaren Dingen. Das Wunderbare ist von selbst ein Gegenstand der Poesie. Solche Sagen bilden sich also durch die absichtlich oder unabsichtlich dichtende Phantasie.

Die religiöse oder heilige Dichtung unterscheidet sich aber wesentlich von aller profanen. Die Mythologie spricht den Glauben der Menschen aus an die Entstehung der Welt, an die Lenkung und Regierung der Welt durch die Gottheit, an den Einfluß der Gottheit auf die Menschen. Diesen Glauben spricht sie aber nicht wissenschaftlich (durch Begriffe des Verstandes), sondern im Gewande der Phantasie d. i. poetisch und bildlich aus. Sie kleidet die Ideen der Vernunft von Gott und den göttlichen Dingen in Bilder der Einbildungskraft; sie schafft Bilder vom ewigen Sein der Dinge. Und diese Bilder erzeugt die Einbildungskraft entweder rein aus sich selbst, wie in der griechischen Mythologie, oder sie modelt einen historischen Stoff phantastisch um, wie es die christliche Mythologie gethan hat. Der religiöse Mythus stellt die Idee in der Form einer in der Zeit geschehenen Handlung vor. Im platonischen Phädrus wie im ersten Buch Mosis wird z. B. der Ursprung der Sünde als historisches Factum dargestellt. Dort liegt der Schauplatz der Begebenheit in der astronomischen Welt der Gestirne, um das Ueberirdische der Begebenheit selbst anzudeuten; hier zwar in der irdischen Welt, die aber durch den paradiesischen Zustand von der Wirklichkeit streng geschieden ist.

Eine Religionsmythe ist nicht Geschichte, aber auch kein Mährchen. Die Religionsmythen des Christenthums üben eine Macht aus über die Gemüther der Menge, wie es weder die Geschichte noch eine Dichtung anderer Art vermag. Worauf beruht nun diese Macht? Nicht auf der historischen, sondern auf der ästhetischen Wahrheit derselben.

Es ist nicht die gemeine Wirklichkeit der Dinge, was uns fesselt, sondern der Zauber der Poesie, der jene Wirklichkeit verklärt. Es ist die geistige Bedeutung der Dinge der Außenwelt, die uns hier im Bilde entgegentritt. Man kann daher sagen: was der Religionsmythus erzählt, ist wahr, aber nicht wirklich; es liegt in ihm eine höhere Wahrheit.

Warum, könnte man fragen, übt nicht ein Volksmährchen oder eine heidnische Fabel dieselbe Gewalt auf das Gemüth? Hier muß man beachten, was gewöhnlich übersehen wird. Während jene religiöse Stimmungen wecken, können uns diese nur angenehm unterhalten. Woher kommt das? Daher, daß jene durch den Cultus, in den sie aufgenommen sind, zu Symbolen unseres Glaubens werden, diese nicht. Es ist kein sinnloses Mährchen, was wir hören, sondern die ehrwürdige Hülle einer tief bedeutungsvollen Wahrheit, die wir ahnden, aber nicht begreifen und fassen können.

Der Cultus bringt mit seiner bewältigenden feierlichen Macht (optisch und akustisch) diese Dinge der Menge entgegen und bewirkt, daß sie ihrem Gemüthe sich tief und ganz anders einprägen, als etwa ein Mährchen, das man Abends in der Spinnstube erzählen hört und des andern Morgens wieder vergißt.

Die Macht der schönen Kunst bezaubert im Cultus Auge, Ohr und Herz durch Musik, Gesang, Rede und heilige Handlung. Dazu die Wirkung der Baukunst im Kirchen- und Tempelstyl. Der Gang zur Kirche oder zum Tempel, der Eintritt in seine geweihten Räume gibt der Seele schon eine höhere festliche Stimmung. Die architectonischen Formen der heiligen Hallen heben den Blick und erweitern das Herz. Und in diesen Räumen ist es, wo in festlicher und feierlicher Weise die religiösen Mythen der versammelten Gemeine vergegenwärtigt werden, wo sich bildlich und symbolisch gleichsam das Reich Gottes vor unsern Augen aufthut und das aus uns heraustritt, was in der tiefsten Tiefe unsers Innern lebt. Daher man in einer gewissen Bedeutung nicht mit Unrecht sagen kann, daß man im Cultus die Nähe und Gegenwart der Gottheit fühle.

Die Wahrheit und tiefere Bedeutung der Mythologie beruht auf der Nothwendigkeit der religiösen Metapher.

Μεταφορά ist nach Aristoteles die Uebertragung einer Er-

kenntnißweise auf die andere. Sind Bild und Sache in einer positiven Erkenntnißweise gegeben, dann kann man beides zur Vergleichung neben einander stellen. Dies ist nun aber mit den religiösen Ideen nicht der Fall; und daher steht in der religiösen Dichtung, nicht wie in der profanen die Sache selbst zur Vergleichung neben dem Bilde, sondern das Verglichene anstatt der Sache selbst, so daß man Bild und Sache nicht mehr trennen kann. Dies ist die wahre Metapher im Unterschied von dem willkührlichen Gleichnißspiel.

In der profanen Dichtung ist Bild und Gleichniß ein beliebiges Gedankenspiel, die wahre Metapher der religiösen Dichtung dagegen hat eine nothwendige Bedeutsamkeit und gehört mit zur Wahrheit der religiösen Ueberzeugung. Das Schönste und Beste, was wir auszudenken vermögen, scheint auch das richtigste Bild des Göttlichen und der ewigen Wahrheit zu sein. So fordert es der Glaube an die beste Welt. Wenn die griechische Mythologie von den Liebeshändeln des Zeus erzählt, so liegt darin keine heilige Wahrheit, keine wahre Metapher, wohl aber ist eine solche enthalten in der Vorstellung der Christen von Gott als der ewigen Liebe.

Zufolge des transcendentalen Idealismus gibt es zwei Quellen der wahren Metapher oder der Uebertragung einer Erkenntnißweise auf die andere, wobei der Bildersprache in der That das Eine für das Andere gilt, indem zwei Vorstellungsweisen des Menschen von dem einen und gleichen Wesen der Dinge reden.

1) Die Körperwelt ist dem wahren Wesen nach in der That das Eine und Gleiche mit der Welt des Geistes und Lebens.

2) Dem Menschen erscheint in Zeit und Raum in der That das wahre Wesen der Dinge.

Es kann daher Körperliches zum Bild des Geistigen und die Erscheinung zum Bild der Idee dienen. Beides gibt eine

wahre Metapher und nicht bloß bildliche Vergleichung. Daher die Möglichkeit des Gleichstellens dessen, was dem Gehalte nach den verschiedensten Erkenntnißweisen angehört.

Wenn Jemand sagt: die Quellen haben Leben, die Blumen Seelen, das ursprüngliche Gesetz der Anziehung und Abstoßung der Materie ist der Geist Gottes in der Natur, die Weltkörper sind höhere Geister, so hat das nur einen dichterischen und keinen wissenschaftlichen Sinn.

Diese Sätze sind bloße Gleichstellungen, d. i. Metaphern und in ihnen ist kein Prädikat, sie sind wahr, aber nicht für die Wissenschaft.

Oder man nehme den Mythus von der Auferstehung des Leibes. Zuerst ist klar, daß der Tag der Auferstehung keiner von den sieben Wochentagen sei, sondern daß der Ausdruck auf die ewige Wahrheit der unsichtbaren Welt bezogen werden müsse. Kann man aber da von einer Auferstehung des Leibes sprechen? Dieser Erdenleib ist nicht gemeint, sondern ein verklärter. Aber was ist dieser? was ist überhaupt der Leib einer Seele? Metaphysisch genommen: das Organ ihrer Verbindung mit der Außenwelt und ihrer Gegenwirkung in die Außenwelt. Die Sache so genommen, glaubt Jeder mit der Unsterblichkeit der Seele auch an die Auferstehung des Leibes, der das Leben der Seele nicht nur in sich selbst beschlossen, ohne äußere Verbindung voraussetzen will. Aber nicht der *irdische*, sondern ein *verklärter* Leib wird die Seele einschließen. Was ist Verklärung? Wiederum etwas, wovon wir keine Anschauung und keinen positiven Begriff haben.

Die philosophische Metapher hat daher im Allgemeinen zwei Formen:

1) die *physikalische* überträgt die körperliche Vorstellungsweise unter äußern Naturgesetzen auf das Ewige;

2) die ethische überträgt die Vorstellungen vom geistigen Leben auf das Ewige.

Die physikalische Metapher d. i. Darstellung der Gottheit in Körperformen ist Heidenthum. Die Gotteslehre wird hier bei der Vielheit der Gegenstände der äußern Anschauung unvermeidlich polytheistisch und kann die Vorstellung von dem Schicksal d. i. von der ewigen Nothwendigkeit des Nichts über Göttern und Menschen nicht vermeiden. Alle körperlichen Vorstellungen gehören aber nur der beschränkten menschlichen Auffassung und körperliche Bilder sind nur in profanen Dichtungen zulässig.

Auch bei der ethischen Metapher sind nur die dem sittlichen Leben entlehnten Bilder von nothwendiger Uebertragung auf die Idee; denn nur in der Schönheit der Seele besteht der wahre ewige Werth des Lebens. Daher sind hier zu verwerfen alle Bilder von Glückseligkeit und irdischem Gelingen; ebenso alle politischen Bilder entlehnt vom menschlichen Leben im Staate: die Bilder der Gesetzgebung, Herrschaft und Gericht, denn auch darin fassen wir nur endliche Verhältnisse auf.

Diese Bilder geben wohl leicht faßliche Gleichnisse, aber die reinen Grundgedanken der religiösen Dichtung geben nur Pflicht und Liebe. Denn für das göttliche Wesen sind auch diese nur bildlich zu nehmen. Pflicht enthält zwar den Grundgedanken der sittlichen Nothwendigkeit, setzt aber, nach der Vorstellungsweise des beschränkten Menschengeistes, ein Gehorsam forderndes Gebot voraus. Gott und das Heilige können wir uns aber nicht unter dem Gesetz denken. Reine Liebe hingegen ist zwar frei, aber der menschlich wählenden Liebe fehlt wieder die Nothwendigkeit. Das allein würdige Bild des Göttlichen aus allem Menschlichen ist daher die reine Liebe, aber auch diese absolut gedacht. Daher glauben wir: Gott ist die heilige Liebe oder die ewige

Liebe, die keinem Wechsel unterliegt und vor der nur das geistig Schöne Bestand hat.

Unter diesem geweihten Grundgedanken wird nun die religiöse Dichtung die Ideale der Hoffnung auf das Ewige, in denen die Ideen des Vollendeten für das Menschenleben erst ihre volle Bedeutung erhalten, bildlich aussprechen. Das Ideal der Vollendung unseres Lebens ist das Ideal der Zufriedenheit und das religiöse Ideal der Zufriedenheit oder der Seelenruhe ist das des Gottesfriedens im Herzen. Diesen zu erlangen ist der Gegenstand der religiösen Hoffnung. In den Gefühlen der Begeisterung lebt uns zwar die frohe Erwartung der Erfüllung dieser Hoffnung, aber in dem Bewußtsein der eigenen Schuld wird diese Erwartung getrübt, indem wir genöthigt sind im Erdenleben auf die Erfüllung jener Hoffnung zu resigniren und erst das andächtige Vertrauen auf die Weltherrschaft der sittlichen Ideen erhebt uns über dieses demüthigende Gefühl der Resignation und läßt uns vertrauensvoll die Erfüllung unserer Hoffnung im ewigen Leben erwarten. Daher geht die gläubige Hoffnung auf eine ewige Läuterung und Reinigung unseres Willens und auf die in dieser Reinigung zu erhaltende ewige Seligkeit. Das Gefühl der Resignation vereinigt sich mit dem der Andacht zur Gottergebenheit, welche uns alle Schicksale des Erdenlebens, die glücklichen wie die unglücklichen, gegen das ewig Wahre gering achten und alle Schranken der Erscheinung, selbst im Bewußtsein der eigenen Schuld, für die ewige Wahrheit verwerfen läßt, indem uns die Andacht sagt, daß vor Gott nur das Schöne und Gute ewig bestehe.

Dadurch erhält die Mythologie oder die heilige Dichtung die ihrer würdigen Aufgaben. Den drei religiösen Ideen folgend wird sie versuchen, ihre Geheimnisse zu deuten, und zwar wie folgendes Schema zeigt:

Die Trias der religiösen Ideen.	Die mythologische Versinnbildlichung derselben.
1) Das Geheimniß der ewigen Bestimmung des Menschen.	Erzählung von der Seelenwanderung, Sagen von der Unterwelt, Erde und Himmel sowie dem Zustande der abgeschiedenen Seelen nach dem Tode.
2) Das Geheimniß des Guten und Bösen.	Erzählung vom Sündenfall.
3) Das Geheimniß der göttlichen Weltregierung.	Erzählung von der Versöhnung des Menschen mit der Gerechtigkeit Gottes, der Schuldtilgung und der Wiederaufnahme in die göttliche Weltordnung oder der Erlangung der ewigen Seligkeit.

Wenn wir mit diesen religions-philosophischen Anforderungen an die heilige Dichtung die Mythologie der Griechen vergleichen, so zeigt sich diese nur ungenügend denselben entsprechend.

Die griechische Mythologie besteht eigentlich aus zwei Bestandtheilen. Die olympischen Götter sind kunst-schöne Ideale aus der Menschengeisteswelt. Der Hintergrund dieser olympischen Götterwelt, das ganze zahlreiche Geschlecht der Naturgötter wie Nymphen, Oreaden, Pane, Silene, Helios, Eos, Iris, die Horen u. s. f. ist eine dichterische Personification der ästhetischen Ideen der Kunstanschauung der Natur. Die Kunstanschauung der Natur selbst ist nicht polytheistisch, aber die mythologische Auffassung derselben wird es, indem sie ästhetische Ideen aus derselben in besondere göttliche Wesen verwandelt und so zur Naturvergötterung führt. Die wahre Vergötterung der Natur besteht nämlich nicht in einem pantheistischen Begriffe von einem Allgott, sondern in der ästhetischen Kunstanschauung der Natur, und die Mythologie der Griechen hat gerade darin ihren Zauber, daß ein Theil ihrer mythologischen Figuren, das Geschlecht der Untergötter wie Oreaden, Nymphen, Dryaden u. s. w. poetische Personificationen ästhetischer Ideen aus der Kunstanschauung der Natur sind. Darüber steht ihnen dann die Götter-

welt des Olymps, in welcher die Ideale der Schönheit in der Menschengestalt auftreten: die Manneskraft des Apollon, die Würde des Zeus, der Liebreiz der Aphrodite, die Keuschheit der Artemis, der Ernst der Athene, die Hoheit der Here.

Diese olympische Götterwelt ist gedichtet nach dem politischen Bilde des alten patriarchalischen Königthums der Hellenen, wie dies Göttling in seiner Abhandlung über das System der alten Mythologie der Griechen meisterhaft entwickelt hat. Aber diese Mythologie bindet sich nicht an die Gesetze der wahren Metapher, sondern folgt willkührlichen Bildern und trägt daher bei allem Reiz, den sie für die Phantasie hat, doch den Keim ihres Verfalls in sich. Sie hat ein durchaus nationales, zum Theil sogar locales Gepräge. Die Vielheit und Menschennatur der Götter, sowie ihre Entstehung in der Zeit sind im Widerstreit mit der metaphysischen Idee der Gottheit. Ihr zum Theil lasciver Charakter ist unvereinbar mit dem Ernst sittlicher Ideen. Endlich ist die Idee der Unsterblichkeit in dieser Mythologie nicht zur Klarheit des Bewußtseins gelangt. Ein Geschlecht, dem das Erdenleben lieb und der Hades verhaßt war, konnte mit diesem nicht tiefere Ideen des Glaubens verbinden. In der Odyssee erscheint die Unterwelt melancholisch, blaß und farblos, ein freudloser Ort; sie ist ein Schattenbild der Oberwelt, worin sich die Erscheinungen in dieser, Erdboden, Himmel, Wolken, Felsen, See, Thiere, sowie die Bewohner die Bilder der einst Lebenden schattenartig wiederholen. Homer kennt wohl Strafen nach dem Tode, von Belohnung und Seligkeit im jenseitigen Dasein ist aber noch keine Spur. Die abgeschiedenen Seelen, blutlose Bilder der einst Lebenden, haben ein unheimliches schatten- und traumartiges Dasein im Hades, und sehnen sich wieder nach der Oberwelt und deren Lichte zurück. Aber obgleich sie selbst that- und freudlos ihr immer gleiches, geheimnißvolles Dasein fortsetzen, so bleiben sie doch noch in Verbindung mit ihren Hinterbliebenen,

für diese ein Trost und Gegenstand einer heiligen Pflicht. Ein Dämmerschein der Ahndung einer bessern Zukunft und eines verklärten Seins zeigt sich einzig in der Vorstellung vom Elysion, der Flur der Hinkunft, jenem unbekannten Ort der Seligkeit im Westen, wohin Zeus einzelne seiner Lieblinge, wie den Menelaos, unmittelbar aus dem Leben, fern von den Göttern, aber auch von den Menschen abgesondert, der Schattenwelt entzogen, zu ewiger glücklicher Fortdauer entrückt; ähnlich dem, wie nach den Sagen des A. T. das Feuergespann den Elias und Henoch lebend von der Erde zum Himmel führt.*) Erst das Christenthum fand ein freundlicheres und der Idee angemesseneres Bild für den Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen. An die Stelle des Hades und des Eingangs in das Schattenreich trat der Himmel und die Erhebung der Seele des Gläubigen zu diesem Ort der ewigen Seligkeit in der Nähe der Gottheit.

Im Gefühl dieser Mängel der Mythologie seines Volkes hat Platon, dessen Philosophie die Brücke von den Griechen zu dem Christenthum herüber bildet, zum Behuf der Veranschaulichung seiner religionsphilosophischen Ideen selbst Mythen gedichtet, die mit zu den bewunderungswürdigsten Erzeugnissen seines großen Geistes gehören.

Die platonischen Mythen deuten nicht Naturgeheimnisse, sondern Religionsgeheimnisse an durch Bilder, die vom Duft der Phantasie umflossen, eine gleichsam überirdische Perspective in eine andere höhere Welt eröffnen. Sie veranschaulichen in sichtbaren und zeitlichen Bildern unsichtbare Gegenstände (ἰδέαι) und zeitlose Thaten. Diese Bilder bewegen sich meist auf einem astronomischen Hintergrund. Die Erde und der Himmelsbau steigen vor uns auf gleich Traumbildern, magisch wandelbar, in Duft zerrinnend wie das Zauberbild einer Fata Morgana. Man sieht

*) Man sehe die interessanten Ausführungen über diesen Gegenstand in Welcker's Griechischer Götterlehre Bd. 1. S. 798—822.

das duftige Bild in schwankenden Umrissen vor sich schweben und kann es nicht fassen und greifen. Alles erscheint darin in einem wunderbaren höheren Lichte. Die Sinnenwelt verklärt sich in diesen Phantasmagorieen zu einem Abglanz der Ideenwelt. Ueber dem Dunkel der sichtbaren Raumwelt bricht gleichsam die Morgenröthe der unsichtbaren Geisteswelt an.

Mit unnachahmlicher Kunst des Genius läßt er durch das Bild den idealen Sinn hindurchblicken. Der Natur der Dichtung angemessen treten die Gestalten meist nicht in deutlichen und scharfen Umrissen hervor, die Zeichnung läßt mehr ahnden als sie enthüllt, so im Phädon die Gestalt der Erde, im Phädros die philolaische Form des Weltalls, in der Republik die Planeten, deren Namen er verschweigt und deren Ordnung er nur durch ihre Farben und die Geschwindigkeiten ihrer Bewegung andeutet. Diese Bilder zeigen nur den Schauplatz, auf dem die zeitlose Handlung spielt: wie im Phädros der Abfall des Menschen vom Guten, in der Republik das Todtengericht. Im Phädon sucht er nur das Verhältniß des τόπος νοητὸς (der Ideenwelt) zum τόπος ὁρατὸς (der Sinnenwelt) geographisch zu veranschaulichen. Die obere Erde, die den Aether über sich hat, wie die unsrige die Luft, ist der Wohnplatz reinerer Geister und somit ein Bild für den Ort der Ideenwelt. Dort verkehren die Menschen mit den Göttern selbst in ihren Tempeln, während wir uns hier unten nur mit dem Anblick ihrer Bilder begnügen müssen.

So wie uns Raphael in seiner Sixtina die Himmelskönigin, so zeigt uns Platon in seiner Republik den ganzen Himmelsbau wie eine Vision. Er führt uns zuerst auf die Wiese der Todtenrichter und von da auf einen phantastischen Standort, der wie die sogenannte „obere Erde" im Phädon an der Grenze des Luftkreises und Aethers gleich dem Gipfel des thessalischen Götterberges Olympos zu liegen scheint. Von da aus gesehen

liegt der Himmelsbau wie ein Panorama vor uns, aber nicht in der gemeinen Deutlichkeit der Dinge, sondern wie verklärt in dem Dämmerlichte des Jenseits. Zuerst versammeln sich die Seelen der Verstorbenen am acherusischen See. Hier auf der Wiese der Todtenrichter kommt Er, der Sohn des Armonios, mit den Seelen zusammen, die aus den unterirdischen Orten der Strafe herauf oder aus den Himmelshöhen herab wieder in das Erdenleben zurückkehren. Von da hinaufgeführt erblicken sie an dem Orte der Wahl des neuen Lebens den Bau des ganzen Himmels, wie durch ein Lichtband, an dem sie hinaufsteigen (die Milchstraße), der Himmel an den Enden der Weltaxe zusammengehalten wird, welche gleich einer Spindel im Schooße der Nothwendigkeit ruht und an der ihre Töchter, die drei Moiren, die Lebensfäden spinnen. Die Spindel selbst mit den daran befestigten und in einander geschachtelten Wirteln zeigt auf eine etwas verdeckte Weise das geocentrische Sphärensystem der Planeten. Die geheimnißvollen Figuren der Anagke, der Moiren und Sirenen, die den Zusammenhalt und die Bewegungen leiten und regeln und das Spiel des Lebens im Himmelsgebäude hervorbringen, verbreiten über das ganze Bild einen eigenthümlichen pittoresken und geheimnißvollen Zauber.

Als Traumgesicht hat den astronomischen Theil dieses Mythus auch Cicero in seinem Somnium Scipionis behandelt, aber er gibt dem Traum eine andere Deutung, indem er an die Stelle der religionsphilosophischen eine patriotisch politische Beziehung setzt.

Die Erzählung im Phädros ist religionsphilosophisch die umfassendste, indem sie in einem Gemälde den Abfall des Menschen vom Guten und die Wiedererlangung der göttlichen Reinheit unter den Bildern der Seelenwanderung zusammenfaßt. Der Ursprung des Bösen wird hier richtig nur dem einzelnen Menschengeist in der Schwäche des Wagenlenkers zugeschrieben. Die-

ser Wagenlenker ist ein sinniges Bild des λόγος im Menschengeiste, während die beiden Rosse die beiden andern Theile der menschlichen Seele vorstellen, das weiße Roß den θύμος und das schwarze die ἐπιθυμία. Die Mythen im Phädon und in der Republik malen dann nur das Todtengericht und die jenseitigen Belohnungen und Bestrafungen mehr aus.

Wenn wir diesen platonischen Mythenkreis mit dem oben gegebenen Schema vergleichen, so kann es auffallen, daß darin ein Mythus von der Versöhnung des Menschen mit Gott gar nicht mit vorkommt. Der Grund scheint in dem polytheistischen Göttercultus der Hellenen zu liegen, der für eine mythologische und symbolische Veranschaulichung der dritten religionsphilosophischen Idee keinen Raum gab.

Dritter Theil.

Die positive Religion.

Erstes Kapitel.

Formen der positiven Religion.

Die Bedingungen der Verwirklichung der Religion (als Anlage) liegen einerseits in der Natur der religiösen Vorstellungsweise, andererseits in den Naturgesetzen des geselligen Menschenlebens, d. i. einerseits in der *Bildlichkeit* der positiven Religionsvorstellungen, andererseits in der Gemeinschaft der Menschen im Volk und im Staat.

Da wir von Gott und den göttlichen Dingen, von den Dingen und Zuständen der unsichtbaren Welt der Geister keine *Anschauung* besitzen, so bleibt jede positive Vorstellung davon unvermeidlich ein *Bild*.

Ueber den andern Punkt will ich hier nur Folgendes bemerken. Wenn wir uns von allen persönlichen Stimmungen frei machen und das Menschengeschlecht und die menschlichen Handlungen mit den Augen eines Naturforschers betrachten, ungefähr so wie der Zoolog die Lebensart und die Gewohnheit der Biber und Termiten beobachtet, so muß uns ganz besonders auffallen

die Art und Weise, wie die Menschen ihre Todten behandeln, wovon man bei keiner andern Thierart auf der Erde auch nur die geringste Spur einer Aehnlichkeit findet. Ich erinnere an die Feierlichkeiten, die man bei allen Nationen für den Todten anstellt, die verschiedenen Ceremonien des Verbrennens, Begrabens, Einbalsamirens, die feierlichen Züge, die dem Verblichenen folgen, die Heilighaltung der Gräber — ferner an die Grabhügel, die über alle nördlichen Gegenden der Erde zerstreut sind und die vielleicht die einzigen Ueberbleibsel längst untergegangener Geschlechter sind, an die Todtenhäuser der Polynesier, die prachtvollen Pyramiden von Aegypten und Anahuac, die Gebete und Litaneien, welche für die Todten und die Lebenden von besonders dazu bestellten Personen in den christlichen Kirchen, in den Moscheen und Pagoden des Ostens abgehalten werden, so wie es früher in den heidnischen Tempeln ebenfalls geschah; endlich an die Wallfahrten und Pilgerreisen, bald einzeln, bald in Schaaren, zu den Gräbern der Propheten und den Stätten der Heiligen und Götter. Niemand hat vielleicht die Heiligkeit der Ehre, welche den Todten gebührt, schöner und ergreifender geschildert, als Sophokles in seiner Antigone. Alles das sind Dinge, die sich nicht auf das Erdenleben, sondern auf einen Zustand nach dem Tode, auf eine unsichtbare Welt und den Glauben an höhere Mächte beziehen. Durch solche religiöse Gebräuche sucht der Mensch seinen Frieden mit jenen höheren Mächten zu schließen und sich seine Stellung in jener andern Welt zu sichern, die ihn nach dem Tode erwartet. In solchen Gebräuchen tritt die Religion im Völkerleben in die Erscheinung.

In Bezug auf die religiösen Ideenkreise der verschiedenen Völker zeigt sich ethnographisch ein merkwürdiger Gegensatz. Es gibt Völker mit Priesterschaften, welche als die Bewahrer alter Traditionen oder religiöser Dogmen betrachtet werden und von denen man glaubt, sie könnten durch Opfer, Gebete, Musik und

Festgepränge sowohl das zukünftige Gericht als auch das Elend des gegenwärtigen Lebens für ihre Anhänger mildern. Mächtige Hierarchieen beherrschten die Hindus, die alten Perser und Meder, die Celten, die Etrusker, die Aegypter, die Slaven und den alten lithauischen oder prutenischen Volksstamm, dessen heidnischer Papst in Romowe den ersten christlichen Missionären wegen seiner außerordentlichen Aehnlichkeit mit dem Hierarchen der lateinischen Kirche auffiel. In der neuen Welt gehören hierher die Mexikaner und Peruaner. In einigen Ländern haben diese Priesterschaften prachtvolle Tempel errichtet, in andern verehrten sie die unsichtbaren Mächte in dem Dunkel heiliger Haine. Unter dem Einfluß einer solchen Macht entwickelte sich die Cultur von Aegypten und Babylon, die Wissenschaft und Poesie bei den Hindus wie bei den Griechen. Der Ursprung solcher Religionen ist keineswegs durchaus vorgeschichtlich. Die Geschichte zeigt uns vielmehr die Entstehung mehrerer solcher Religionen: des Mosaismus, des Buddhaismus, des Christenthums und des Islams.

Sehr verschieden davon ist die Religionsform anderer Völker. Fast ganz ohne traditionelle Glaubensansicht oder Doctrin, ohne Mythologie, Symbolik und Cultus, selbst ohne anerkannte moralische Gesetze leben sie in einer Art von Instinktreligion, welche in einer unbestimmten Furcht vor Uebeln und höheren Mächten besteht. Dahin gehören die Indianer der amerikanischen Wildniß und Steppe, die Fetischanbeter Afrikas und das Schamanenthum der sibirischen Nomaden. „Der Schamanismus, sagt Baron von Wrangel, hat gar keine Dogmen oder Satzungen. Was die Schamanen und ihre Anhänger glauben und üben, ist nicht irgend etwas von einem Menschen Erdachtes und zu andern Menschen Hinübergetragenes. Obgleich der Schamanismus weit verbreitet ist, so entsteht er doch in der Brust jedes Einzelnen als die Frucht einer aufgeregten Einbildung,

auf welche äußere Einflüsse einwirken, die in den ungeheueren Wildnissen von Nordsibirien überall gleich sind. Die Schamanen sind keine groben gemeinen Betrüger; sie sind Menschen, welche mit einer feurigen Einbildungskraft, mit reizbaren Nerven geboren, mitten unter dem Wunderglauben an Geister, an Schamane, aufwachsen. Der Anblick der übernatürlichen Verzuckung der Schamane, das Mystische des Ganzen ergreift den Jüngling tief. Auch er will zu dieser Gemeinschaft mit dem Ungewöhnlichsten, Außerirdischen gelangen — aber Niemand ist da, der ihm den Weg dazu weist, denn selbst der älteste Schamane ist sich nicht bewußt, wie er dazu gelangte. Aus sich selbst, aus der ihn unmittelbar umgebenden großen düstern Natur muß er die Kenntniß des Unbegreiflichen ziehen. Einsamkeit, Abgeschiedenheit von menschlicher Gesellschaft, Wachen, Fasten, erhitzende und narkotische Mittel schrauben seine Einbildungskraft aufs Höchste — er sieht nun selbst die Erscheinungen und Geister, von denen er in früher Jugend hörte; er glaubt fest und unerschütterlich daran. Endlich wird er zum Schaman geweiht, das heißt unter gewissen Feierlichkeiten in der Stille der Nacht mit den einmal angenommenen Handgriffen, mit der Zaubertrommel u. s. w. bekannt gemacht. Das bringt aber keine Mehrung seiner Kenntnisse, keine sonstige Veränderung in seinem geistigen innern Wesen hervor; es ist eine bloße Ceremonie mit seinem äußern Menschen. Was er fortan fühlt, was er thut, was er sagt, ist und bleibt immer Resultat seiner eigenen innern Gemüthsstimmung. Er ist kein kalter besonnener Betrüger, kein gemeiner Gaukler, er ist vielmehr eine höchst merkwürdige psychologische Erscheinung. So oft ich operirende Schamane sah, ließen sie immer einen lange dauernden düstern Eindruck in mir zurück. Der wilde Blick, die blutrünstigen Augen, die heisere Stimme, die mit äußerster Anstrengung sich aus der krampfhaft zusammengepreßten Brust einen Weg zu bahnen schien, die un-

natürliche krampfhafte Verzerrung des Gesichts und des Körpers, das emporgesträubte Haar, selbst der hohle Ton der Zaubertrommel — alles das gibt der Scene etwas Grauenvolles, Mysteriöses, das mich jedesmal ganz seltsam ergriffen hat, und ich begreife sehr wohl, wie ungebildete rohe Naturmenschen darin das finstre Werk böser Geister sehen."*)

Von einer positiven Religion ist hier eigentlich nicht die Rede. Die Religion ist Naturreligion. Es ist die Religion von Menschen, welche die Herrschaft über die Natur noch nicht erlangt haben, sondern noch ein Spiel derselben sind.

Die positive Religion einer Gesellschaft besteht eigentlich in der dieser eigenen Symbolik. Aber dieser Symbolik liegt jederzeit eine Mythologie zu Grunde, durch welche die Eigenthümlichkeiten jener bestimmt werden. In der Geschichte der positiven Religionen ist hier Epoche machend die Religion des Moses, in welcher alle äußern Bilder vom Göttlichen verworfen und nur die politische Metapher von Jehovah als dem Beherrscher seines Volkes beibehalten wird. Durch diese Reinigung der Mythologie wurde zuerst im Gegensatz gegen alles Heidenthum die Religion des wahren Monotheismus gegründet, die sich dann im Christenthum wie im Islam zur Weltreligion ausgebildet hat.

Zweites Kapitel.

Die positiven Grundlagen unserer Religion.

1. Die religiöse Ansicht des Stifters unserer Religion.

Jesus von Nazareth trat nicht sowohl als Gründer einer neuen Religion, als vielmehr als Reformator des Judenthums

*) Reise längs der Nordküste von Sibirien. Bd. 1. S. 284.

auf und auch dies nur in einem so kleinen und untergeordneten Kreise, daß derselbe von Josephus, dem Geschichtschreiber und Archäologen der Juden, noch nicht bemerkt oder nicht für erwähnenswerth geachtet worden ist. Demgemäß stellte er keine neue religiöse Lehre auf, sondern beschränkte sich auf einige wenige, aber tiefgreifende Veränderungen und Zusätze zur jüdischen Glaubenslehre. Seine Predigt war hauptsächlich gegen die todte Werkheiligkeit der Pharisäer gerichtet. Im Sinne dieser Opposition und mehr im Einklang mit den Ansichten der Essener geht seine Glaubensansicht, so weit sich dieselbe noch erkennen läßt, auf einige wenige Punkte zusammen. Das erste ist die Umänderung der jüdischen Jehovahvorstellung in die Vorstellung vom himmlischen Vater. Das andere die Vergeistigung der apokalyptischen Lehre vom Reiche Gottes. Dazu kommt dann drittens noch der Zusatz von Jesu als dem Führer in dasselbe d. i. der Glaube an die Messianität Jesu.

1) Die Jehovahlehre hatte durch die Propheten und die levitische Priesterschaft ihre letzte hohe Ausbildung erhalten. Jehovah war von einer bloßen Naturmacht zu der jenseits der Natur thronenden Allmacht geworden. Die Natur ist nur der Schemel seiner Füße. Er ist der heilige Schöpfer des Himmels und der Erde. Aber dieser Jehovah war im Grunde immer noch jüdischer Nationalgott. Er war der König seines Volkes. Seine Liebe beschränkte sich auf den Abrahamitischen Stamm. Israel war das priesterliche Volk Jehovah's, der Adel Gottes. Dieser Gott war zugleich ein zorniger und eifriger Gott, der die Sünden der Väter heimsucht bis ins dritte und vierte Glied. Der Psalmist betet: Herr, höre meine Worte, merke auf meine Rede. Vernimm mein Schreien, mein König und mein Gott, denn ich will vor Dir beten. Er betet, um den Zorn Gottes abzuwenden: „Herr, strafe mich nicht in Deinem Zorn und züchtige mich nicht in Deinem Grimm.“ Wenn Jehovah zornig ist, bewegt sich die Erde

und die Grundvesten der Berge beben. Sein Heiligthum auf Erden ist der Tempel zu Jerusalem. Dort thront er, obwohl unsichtbar, in der Lichtwolke oder Glorie des Himmels als der hocherhabene unnahbare König seines Volkes, zu dem ohne priesterliche Vermittelung kein Zutritt ist.

Der Gott, den Jesus verkündet, ist der himmlische Vater Aller. Der Grundzug seines Wesens ist Liebe. Er sorgt nicht nur für die Menschen, er kleidet auch die Lilien auf dem Felde und sorgt für die Vögel unter dem Himmel. Jeder Mensch darf ihm mit kindlichem Vertrauen nahen im Gebet und ihm sein Herz öffnen. Die Vorstellung von Gott als dem Vater, von der sich zwar auch schon Spuren bei den Propheten finden, rückt hier in den Mittelpunkt der Theologie und des Cultus, indem sie in die Gebetsformel aufgenommen wird. Das Gebet Jesu, das Vaterunser, bittet nicht um Abwendung des göttlichen Zorns, sondern um die Herniederkunft des Himmelreichs, um Erlösung von dem Bösen und um sittliche Besserung. Das Bild der Gottheit und ihres Verhältnisses zur Menschheit ist hier der wahren religiösen Metapher gemäß gezeichnet. Es ist hier nicht mehr wie bei den Propheten die Rede von einem besondern Bunde, den Jehovah mit Israel geschlossen habe. Die Jehovahreligion wird schon im Sinne einer Weltreligion und nicht mehr einer bloßen Nationalreligion aufgefaßt.

2) Der Begriff des Himmelreichs, der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* hat seine Wurzel in der Theokratie der Juden, womit sich später die messianischen Hoffnungen verbanden, die sich unter syrischer Herrschaft bis zur Idee der Weltmonarchie ausdehnten. Die Weltmonarchie oder Panbasilie war durch Alexander den Großen zur Wirklichkeit geworden. Um das Scepter derselben stritten sich nach seinem Tode die Diadochen. Die Makkabäerkriege belebten die messianischen Hoffnungen der Juden von Neuem und man gab sich dem Glauben hin, daß die Weltherrschaft von den Sy-

rern auf die Juden übergehen würde. Dieser Glaube war im Orient weit verbreitet. Durch die jüdische Apokalyptik erhielt er eine mystische Färbung. Im Daniel ist es die fünfte Weltmonarchie, die der vom Himmel kommende Messias auf Erden gründen wird. Diese Vorstellung der Theokratie wird nach dem Vorbilde des essäischen Bruderbundes von Jesu sittlich verklärt zu der Vorstellung von einem Bunde der Menschen, die sich in kindlichem Sinn und demüthiger Bruderliebe vereinigen sollen in dem Glauben an den Einen wahren Gott, den Vater im Himmel. Im Sinne dieser religiösen Auffassung der Gottesidee verwirft er die jüdische Werkheiligkeit und setzt an deren Stelle die innere Reinigung der Gesinnung, indem er das mosaische Gesetz auf ein inneres Sittengesetz, auf das Gebot der Liebe, zurückführt.

3) Auch der Begriff des Menschensohnes als des Messias stammt aus Daniel. Dort kommt er in überirdischer Herrlichkeit auf Wolken vom Himmel herab, um das Messiasreich, das Gottesreich auf Erden, aufzurichten. Die Jünger Jesu sahen in ihm diesen Messias. Petrus sprach es laut und offen aus. Er selbst genehmigte es. Die Vorstellung von dem Menschensohne mußte sich aber ändern, indem man sie auf die Erscheinung Jesu anwandte. Seine Erscheinung zeigte keine himmlische Herrlichkeit, sondern irdische Knechtsgestalt. Er selbst klagt: Die Füchse haben ihre Höhlen und die Vögel ihre Nester, aber des Menschensohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlegen soll. Aber gerade in diesem Contrast zwischen der äußern Demuth seiner Erscheinung und der innern Erhabenheit seiner Mission lag die moralische Größe seines Thuns. Der Begriff der Demuth wurde dadurch der Grundbegriff für den ganzen religiös-sittlichen Vorstellungskreis der Urchristen. Die Schilderung ihres Wesens ist das Thema der Bergpredigt. Demüthige Unterwerfung unter den Willen Gottes und die über uns verhängten Fügungen im kindlichen

Vertrauen auf seine väterliche Liebe und Fürsorge, das ist die Gesinnung, die man annehmen muß, um in das Himmelreich zu kommen.

2. Die heilige Sage der Christen.

Die heilige Sage der Christen ist entstanden aus der Anwendung des Messiasglaubens der Juden auf das Leben Jesu von Nazareth. Die Messiassage, ein Produkt der jüdischen Prophetie und Apokalyptik, war nicht eine Sage von vergangenen Dingen, sondern die Erzählung von einer mythischen Person, die erst in der Zukunft kommen sollte und die daher jeden Augenblick in die Wirklichkeit eintreten konnte. Im Sinne der jüdischen Theokratie, des hohenpriesterlichen Königthums, war das Bild, das sich die Juden von dem kommenden Messias machten, halb politischer, halb religiöser Natur. Das Messiasreich, das er aufrichten und das der vierten Weltmonarchie folgen sollte, war ja die Theokratie des Jehovah, die Universalherrschaft des Jehovah über die Völker der Erde, ein himmlisches Reich auf Erden. Besondere historische Umstände veranlaßten die Trennung jener beiden Elemente im Messiasbilde. Das Bild von dem Hohenpriester, der im Namen des Jehovah über die Völker der Erde herrschen sollte, ging aus seinen Fugen. Aus den religiösen Elementen desselben entwickelte sich das Christenthum. Das politische Element fand bald nachher seinen Untergang durch die Kriege der Juden mit Rom unter Vespasian und Hadrian und den Tod des politischen Messias, des Bar Cochba (des Sternensohnes), den der große Rabbi Akiba als Messias aufgestellt hatte. Durch seinen Untergang bekam das Christenthum Raum zur Entwickelung. Erst von da an datirt sich die vollständige Trennung des Christenthums vom Judenthum.

Unsere historische Kenntniß des Lebens Jesu datirt sich auf allgemeine Umrisse, die durch das phantasiereich verhüllende Ge-

wand der Sage noch kenntlich hindurchscheinen. Thatsächlich ist, daß er in Nazareth aufgewachsen, sich von Johannes hat taufen lassen, daß er Jünger um sich gesammelt und in Galiläa lehrend umhergezogen, daß er mit seiner Lehre der Werkheiligkeit der Pharisäer entgegentrat und zum Messiasreiche einlud, daß er endlich selbst als Messias auftrat und um das Messiasreich in die Wirklichkeit einzuführen, mit seinen Anhängern von Galiläa nach Judäa und Jerusalem zog, dort der pharisäischen Parthei erlag und am Kreuze seinen Tod fand.

Als das Evangelium d. i. die frohe Botschaft verkündet wurde, daß der Messias in der Person Jesu von Nazareth erschienen sei, mußte einerseits die Erzählung des Lebens Jesu eine durchaus messianische Färbung, andererseits der Messiasglaube selbst eine andere Gestalt erhalten. Durch den Messiasglauben war schon die Form gegeben, nach der sich das Bild des Lebens Jesu gestalten mußte. Das Bild des Messias aber, wandelbar wie jeder Gegenstand der Sage, gestattete Veränderungen, die nöthig waren, wenn gewisse historische Züge aus dem Leben Jesu in dasselbe aufgenommen werden sollten. So geschah es, daß die Erzählung seines Lebens durch jenen wundervollen Zauber der Poesie verklärt wurde, der die heilige Sage der Christen durchweht. Daher das ästhetische Element, das in dieser Sage liegt.

Die Juden waren überzeugt, daß der Messias König und Prophet zugleich sein werde. Die Christen, die Jesum von Nazareth für den Messias hielten, trennten beides an ihm: sein hohepriesterliches Amt und seine Herrschergewalt, jenes in die Vergangenheit, dieses in die nächste Zukunft verlegend. Das Christenthum war seinen ersten Bekennern eine Religion der Zukunft. Die Glorie des Messias sollte sich erst entfalten bei seiner Rückkehr vom Himmel zur Erde. Der irdischen Niedrigkeit seiner Erscheinung sollte die himmlische Herrlichkeit seiner

Wiederkunft folgen. Das Doppelbild vom Messias fängt hier schon an auseinanderzugehen in ein religiöses und ein politisches. Das letztere erlosch nach der völligen Lostrennung des Christenthums vom Judenthume und nur das erstere blieb stehen.

Die Hauptbestandtheile der heiligen Sage wurden daher folgende:

1) Mittheilung des πνεῦμα bei der Taufe als ein Symbol der Weihe zu seinem prophetischen und hohenpriesterlichen Amte. Die heilige Sage deutet sinnreich an, daß das πνεῦμα der Natur Jesu ursprünglich fremd, ihm erst von Außen und Oben her zu Theil wurde, indem es sich in Gestalt einer Taube auf ihn herabläßt.

2) Verklärung als Symbol der Erhebung zur Messiaswürde. Es zeigt sich uns hier die messianische Verklärung seines Lebens im Bilde und es schimmert darin schon die himmlische Herrlichkeit durch die irdische Niedrigkeit hindurch. Daran schließen sich dann die Sagen an von der

3) Auferstehung,

4) Himmelfahrt und

5) Parusie.

Die dichterische und ästhetische Bedeutung dieses Mythenkreises ersieht man, auch abgesehen von den Engelerscheinungen, in welchen die Dichtung den Himmel mit der Erde verbindet, am augenscheinlichsten aus der Verklärungsgeschichte. Diese stellt den jüdischen Volksglauben an die Rückkehr des Elias als Vorläufer bei der Ankunft des Messias plastisch im Bilde dar, um dadurch seine Verwirklichung auszudrücken. Das Bild zeigt die Verklärung der Wirklichkeit d. i. ihre höhere Bedeutung. Vor den Blicken der drei vertrautesten Jünger Jesu, des Petrus, Jacobus und Johannes, rollt gleichsam ein Vorhang auf und wie durch Magie verwandelt erscheint Johannes der Täufer als Elias d. i. als Vorläufer des Messias wie er Jesum als Messias dem

verklärten Oberhaupte des jüdischen Volkes, Moses, vorstellt. Das Bild verschwindet wieder vor den Blicken der Jünger durch eine Wolke, die sie überschattet und die Himmelsgestalten entrückt.

Die ursprüngliche und echte Form der Sage muß man beim Matthäus (Kap. 17) suchen. Lucas läßt in seiner Erzählung (Kap. 9) schon die Hindeutung auf Johannes fallen und behandelt durch Andeutung des traumartigen Zustandes, worin sich die Jünger befanden, das Bild wie eine Vision. Beim Matthäus dagegen deutet Jesus selbst seinen Jüngern an, daß das, was sie so eben im Bilde als überirdische Erscheinung erblickt, in der Wirklichkeit schon eingetroffen sei. Elias sei schon gekommen und es sei derselbe Niemand anders als Johannes der Täufer, aber das Volk habe denselben nicht erkannt und das werde auch sein Schicksal sein. Der feste Glaube an seine eigene Sendung bildet einen eigenthümlichen Contrast mit seiner Resignation auf deren Erfolg. Den ersteren sieht man wie im Bilde vor sich, die letztere vernimmt man aus den Worten, die die ganze kummervolle Verstimmung seines Gemüthes ausdrücken.

Die Verklärung auf Tabor bildet den Schluß der Lehrthätigkeit Jesu in Galiläa. Dann kommt sein Zug nach Judäa und Jerusalem, wo er am Sitze der politischen Gewalthaber statt seiner Anerkennung als Messias seinen Tod fand. Die heilige Sage läßt aber im Glauben an seine Messianität den Faden seines Lebens hier noch nicht fallen, sondern spinnt ihn fort zur Auferstehung und zur Himmelfahrt, woran sich dann die Erwartungen der Parusie d. i. seiner baldigen Rückkehr in den Wolken als König des Himmels knüpfen. So rankt sich die Messiassage um die wenigen historisch bekannten Züge seines Lebens. Wahrheit und Dichtung, Vergangenheit und Zukunft, Erde und Himmel sind darin sinnreich in einander verwebt.

Die Parusie ist der Schlußstein des ganzen Sagenkreises. Auferstehung und Himmelfahrt sind nur Mittel zu diesem Zweck.

Der Parusie, d. i. der Erwartung der βασιλεία τοῦ ϑεοῦ, die durch die Wiederkunft des Messias vom Himmel auf Erden aufgerichtet werden soll, liegt eine religionsphilosophische Idee zu Grunde: die Idee der Schuldtilgung, der Wiederaufnahme in die göttliche Weltregierung, in die Welt des ewigen Guts (bildlich: des Reiches Gottes). Sie ist also ein Symbol der dritten religionsphilosophischen Idee.

Anfangs galt die Erwartung des Himmelreichs, der βασιλεία τοῦ ϑεοῦ, im eigentlichsten und strengsten Sinne des Worts als etwas Reales und Irdisches: als das himmlische Messiasreich auf Erden. Als aber die Parusie nicht kam, fing man an die Sache bildlich und ideal zu nehmen. An die Stelle der erwarteten βασιλεία τοῦ ϑεοῦ war durch den Sieg des Christenthums die Kirche getreten und man gewöhnte sich allmälig daran, in der Gemeine der Gläubigen die lange vergebens genährten Erwartungen verwirklicht zu sehen. Die große Veränderung trat seit den Zeiten Constantin's ein. Die Zukunft des Herrn wurde zwar noch immer erwartet, aber nicht mehr mit heißer Sehnsucht, sondern mit bangem Zagen. Die Hoffnung war der Furcht und dem Schrecken gewichen. Man freute sich nicht mehr auf den Himmel, sondern fürchtete das Fegefeuer und die Hölle. Nur in dem Verdienste der Heiligen besaß die Kirche einen Gnadenschatz, der die Schrecken der Hölle weit überbot, und der Papst, der Verwalter dieses Schatzes und das Haupt der Kirche, hatte die Macht zu lösen und zu binden.

Durch die Dogmenbildung der Kirche ist der ursprüngliche christliche Sagenkreis gar sehr verstümmelt und seiner anfänglichen Schönheit beraubt worden. Die Parusie, gerade den Zielpunkt und Gewölbstein der ganzen Sage, ließ man fallen und die Auferstehung erhob man zum Dogma der Kirche. Dadurch verlor der christliche Mythenkreis seinen idealen Charakter. Die Sinnbilder religiöser Ideen wurden irrthümlich wie historische

Begebenheiten aufgefaßt. Die heilige Sage dagegen hatte, unbefangen und unbekümmert um historische Treue, das Bild eines Lebens, das im Eifer der Verfolgung eines hohen Ideals einen tragischen Ausgang nahm, im Lichte der messianischen Symbolik dargestellt. So wurde Jesus als Messias oder als Christus, als der er seinen Anhängern erschien, zum Symbol und Träger der religiösen Ideen.

Es liegt eine tiefe innere Wahrheit in dem Messiasglauben der Juden. Bis dahin war der Monotheismus auf einen kleinen Winkel der Erde und auf ein geringes Volk beschränkt gewesen, auf ein Volk, dessen Sprache und Litteratur den gebildeten Griechen und Römern, den Herren der Welt, unbekannt war. Die Juden hofften, daß der Messias alle Völker der Erde zur Erkenntniß des Einzigen wahren Gottes führen werde. Diese Hoffnung ist in Erfüllung gegangen. Der Sieg des Christenthums ist der Uebergang der Welt vom Polytheismus zum Monotheismus. Der Messias ist erschienen und die Sendboten seines Evangeliums haben den Glauben an den Einzigen wahren Gott unter allen Völkern der Erde ausgebreitet. Das ist der wahre Sinn und die Verwirklichung der Messiassage.

3) Die Umbildung der Elemente der heiligen Sage zu den Symbolen und Metaphern des christlichen Glaubens.

Der Glaube an die Messianität Jesu bestand nach seinem Tode aus zwei zusammengehörigen Stücken, die ein ganz entgegengesetztes Schicksal erfahren haben. Das Eine ist zum Dogma der Kirche erhoben, das Andere aber schon nach wenigen Zeitaltern als Ketzerei verworfen worden. Das Erste ist der Glaube an die Auferstehung Jesu, das Andere der Glaube an seine Pa-

rusie oder baldige Zurückkunft. Das Erste ist nur die conditio sine qua non des Zweiten.

Die Urchristen glaubten an eine zweimalige Erscheinung des Messias auf Erden. Einmal war er bereits dagewesen als Lehrer und Prophet, aber arm und verachtet. Das andere Mal sollte er wiederkommen vom Himmel als König in der vollen Würde des Messias. Zwischen jener messianischen Vergangenheit und dieser messianischen Zukunft lag aber sein Tod. Sollte dieser die messianischen Hoffnungen nicht gänzlich vernichten, so mußte man annehmen, daß er noch lebe. Suchte man ihn aber unter den Lebenden und nicht unter den Todten, so schien erforderlich, daß er von den Todten wieder auferstanden sei. So nahm der Glaube an die Unsterblichkeit des Messias, der ein nothwendiges Postulat für die messianischen Hoffnungen war, die mythische Form d. i. die Form eines historischen Factums an. So bildete sich die Sage von der Auferstehung Jesu.

Die ersten Christen sahen also die messianischen Hoffnungen noch keineswegs in dem Leben Jesu schon verwirklicht, sondern sie hofften die Erfüllung derselben erst von der Zukunft. Das Größte und Wunderbarste, so lautete die Sage, sei noch nicht geschehen, sondern werde erst in der nächsten Zukunft eintreten. Der gen Himmel Gefahrene werde wiederkehren auf Wolken mit Engelgefolge in der Glorie des Himmels und das Messiasreich auf Erden, die βασιλεία τοῦ θεοῦ aufrichten. Dann werde die große Verwandelung aller Dinge stattfinden. Die bereits verstorbenen Christen würden von den Todten wieder auferstehen und Alles würde verklärt werden. Dieser Tag der Auferstehung der Todten stehe nahe bevor. Den letzten Schrecken und der Posaune des Gerichtes werde dann das Reich des Friedens folgen, herbeigeführt durch den Messias.

Als die Lostrennung vom Judenthume geschehen war und der selbstständige Aufbau der Kirche begonnen wurde, brauchte

man den Blick nicht mehr erwartungsvoll auf die Zukunft zu richten. Die Erfüllung der messianischen Hoffnungen gehörte nun schon der Vergangenheit an und die Kirche schloß den evangelischen Sagenkreis mit der Auferstehung ab. Die Parusie hatte ihren Dienst geleistet, eine längere Festhaltung derselben konnte gefährlich werden und da der Bau der Kirche bereits auf andern Säulen feststand, durfte man eine so nützliche Stütze des Glaubens endlich ohne Besorgniß bei Seite legen.

Eine der Hauptstützen dieses Baues war die Lehre und Wirksamkeit des Apostel Paulus. Bei ihm, der in den Schulen der jüdischen Schriftgelehrten gebildet worden war, finden wir die ersten Grundzüge einer christlichen Religionsphilosophie. Er stellt zuerst eine neue religiöse Doctrin auf, deren Grundgedanken sich etwa in folgender Weise zusammenfassen lassen:

1) Das ganze Christenthum beruht ihm wesentlich darauf, daß es eine Auferstehung der Todten gibt, das ist philosophisch ausgedrückt: in dem Glauben an die Unsterblichkeit. Diese Wahrheit wird ihm verbürgt durch die angebliche Thatsache der Auferstehung Jesu. Der Glaube an dieses vermeintliche Wunder machte eine philosophische Begründung der Unsterblichkeit unnöthig. Die Auffassung der Idee der Unsterblichkeit unter der mythischen Form der Auferstehung ist persischen Ursprungs und war besonders den pharisäischen Juden geläufig.

2) Auch Paulus glaubte fest an die Parusie. Auch ihm war das Christenthum eine kurze, geistig-sittliche Vorbereitung auf eine Weltkatastrophe oder auf die neue große Zeit des Himmels auf Erden. Und diese Zeit, meinte er, werde herbeigeführt durch die Rückkehr Jesu aus dem Himmel. Er hoffte diese selbst noch zu erleben, wie wir aus dem ersten Brief an die Thessalonicher ersehen. Aber er dachte sich den Messias bei seiner Rückkehr anders, als die Säulenapostel und deren Anhänger. Er werde nicht als jüdischer Messias, sondern als „Sohn Got-

tes" zurückkehren, in verklärter und verwandelter Gestalt als ein pneumatisches Wesen, das durch seinen Tod die σάρξ d. i. die Sinnlichkeit abgelegt habe.

3) Ueber die dem Menschen nöthige Vorbereitung auf diese große Weltkatastrophe ist seine Ansicht folgende: Der Mensch besteht von Natur aus σάρξ und νοῦς. Die σάρξ besteht wiederum aus σῶμα und ψυχή. Der νοῦς erkennt zwar das Gute und findet auch Wohlgefallen daran, aber er ist nicht im Stande, dasselbe zu vollbringen, weil ihn die σάρξ, das Prinzip der Vergänglichkeit und des Todes, daran hindert. Wegen dieser allgemeinen Sündhaftigkeit aller Menschen ist die eigene Gerechtigkeit, die in der Befolgung eines vorgeschriebenen Gesetzes besteht (sei dies nun wie bei den Juden ein positiv gegebenes, oder wie bei den Heiden das natürliche Sittengesetz), nicht ausreichend, sondern alle bedürfen einer höheren Gerechtigkeit. Diese wird ihnen durch die Gnade Gottes angeboten.

4) Der Mensch wird ihrer theilhaft durch die πίστις, d. i. durch den Glauben an die Messianität Jesu. Die Messiaswürde Jesu war nicht zu schauen, man konnte nur an sie glauben. Wenn der Mensch Jesum von Nazareth gegen den Augenschein, d. i. im Widerstreit mit der wirklichen äußern Erscheinung im Leben als Messias und Erlöser anerkennt und auf ihn vertraut, so erlangt er auch die Gerechtigkeit, die vor Gott besteht (δικαιοσύνη ἐκ πίστεως).

5) Dann erkennt ihn auch ihrerseits die Gottheit als Kind an (Adoption) und verleiht ihm aus Gnade das πνεῦμα. Dies letztere kommt also dem Menschen nicht von Natur zu, sondern ist ein Gnadengeschenk und eine Gabe von Oben.

Das eigentliche Objekt des Glaubens ist ihm die in Christus erschienene Gnade Gottes. Das subjektive Prinzip der Paulinischen Rechtfertigungslehre ist der Glaube, das objek-

tive die Gnade. Um des Todes Jesu willen läßt Gott Gnade für Recht ergehen.

6) Durch die Mittheilung des πνεῦμα wird der Mensch dann fähig, die σάρξ zu überwinden und das Gebot der Liebe (ἀγάπη) zu erfüllen.

Die πίστις (der Glaube) ist also der Fundamentalbegriff der religionsphilosophischen Ansicht des Paulus. Die ἀγάπη hängt erst vermittelst des πνεῦμα mit ihr zusammen. Die ἀγάπη, die nicht bloß von dem platonischen Eros, sondern auch von der aristotelischen φιλία wesentlich verschieden ist, ist der Charakter einer Gesinnungs- und Handlungsweise, die das Gegentheil aller Selbstsucht ist. Sie ist zwar die Krone und Vollendung des religiösen Lebens, aber die πίστις ist doch erst die Bedingung ihrer Möglichkeit.

Polemisch gegen die Urapostel lehrt er dann noch

1) die Ungiltigkeit des jüdischen Religionsgesetzes und

2) die Universalität des messianischen Heils.

Darum setzt er an die Stelle der Beschneidung die Taufe und an die Stelle der Gesetzgebung die Erlösung.

Paulus war eine wunderbare Doppelnatur, er war Philosoph und Visionär zugleich und beide Eigenschaften dienten seinem glühenden Eifer für die Ausbreitung des Christenthums. Er bleibt nicht wie die Säulenapostel und deren Nachfolger bei der einfachen Lehre Jesu stehen, sondern er philosophirt über die heilige Sage und deren Bedeutung. Der eigentliche Mittelpunkt derselben, um den sich alle Hoffnungen der bessern Zukunft drehten, war die Sage von der Auferstehung Jesu. Paulus, schon als Pharisäer dem Auferstehungsglauben zugethan, glaubte an die Wahrheit dieser Sage, aber aus ganz andern Gründen als die Andern. Er hatte zwar den Auferstandenen nicht mit leiblichen Augen gesehen, aber er war ihm in Visionen, in ekstatischen Zuständen seines Gemüths erschienen. Diese innern Ge-

sichte gaben ihm eine Gewißheit, welche jedes skeptische Bedenken ausschloß.

Der Lehre Jesu ist die Idee der Erlösung als Schuldtilgung durch fremdes Verdienst völlig fremd. Jesus setzt einfach voraus, das Gesetz könne erfüllt werden, der Wille Gottes könne wie im Himmel also auch auf Erden geschehen, und zur Vergebung von Seiten Gottes reiche schon das Gebet hin, die Bitte, daß uns Gott Fehl und Schuld verzeihen möge, wie wir verzeihen unsern Schuldigern. Beim Paulus und seinen Nachfolgern taucht zuerst die Idee der Erlösung auf.

Die Vorstellung der Versöhnung der Menschen mit Gott durch den Tod Jesu ist eigentlich ein aus dem jüdischen Sühnopfercultus entlehntes Bild für die Schuldtilgung des Menschengeschlechts. Sein Tod wird als Lösegeld für unsere Sünde, als Sühnopfer an unserer Statt angesehen. Diese Symbolik wechselt auch ihre Rede. Nach Paulinischer Ansicht ist Christus nur das in seinem Tode Gott dargebrachte Opfer. Nach dem Hebräerbrief ist er der sich selbst zum Opfer darbringende Hohepriester, der mit seinem eigenen Blute den entweihten Himmel reinigt, also Opfer und Opferer zugleich. Nach Johannes ist er das Lamm Gottes, welches der Welt Sünden trägt, das wahre Passahlamm, durch dessen Opferung das Judenthum aufhörte und das Christenthum begann.

Aus dieser Symbolik wurde später die Erlösungslehre. Zuerst die alte Erlösungslehre des patristischen Zeitalters. Nach dieser ist es die Auferstehung, nicht der Tod, wodurch Christus die Menschheit erlöset hat. Die Auferstehung ist der Sieg über Sünde, Tod, Gesetz und Teufel, während der Kreuzestod der augenblickliche Triumph jener feindlichen Mächte war. Der Scholastiker Anselm von Canterbury kehrte dann diese Lehre um, indem er sie zur Satisfactionstheorie ausbildete. „Die Sünde, lehrt er, ist eine Majestätsbeleidigung Gottes. Nach

seiner Liebe wollte er wohl verzeihen, aber nach seiner Gerechtigkeit kann er nicht. Nur ein unendliches d. i. göttliches Wesen konnte für die unendliche Verletzung die unendliche Genugthuung leisten. Aber dieses Wesen mußte auch Mensch sein, damit die Genugthuung von der Menschheit geleistet wurde. Daher wurde Gott selbst Mensch, und der Gottmensch leistete dadurch, daß er die Schuld der Menschheit auf sich nahm und durch seinen Tod sühnte, der Gottheit die unendliche Genugthuung." Dies Dogma wurde Kirchenlehre.

Diese ganze Lehre läßt eine religions-philosophische Kritik zu, wenn man sich zuerst mit der Mythologie abfindet. Das eigentliche Räthsel der Religionsphilosophie ist der Gegensatz des Guten und Bösen oder die Frage nach dem Ursprung des Bösen, die Frage: wie das Böse in die Welt komme und unter der Herrschaft Gottes bestehen könne. Die wahre philosophische Auflösung dieses Räthsels ist folgende: der Mensch kann die Ursache des Bösen nur in dem eigenen freien Willen finden, und nicht als ein Prinzip der Welt voraussetzen. Das Prinzip der Welt ist (nach Platon's Wort) die Idee des Guten und Menschen vermögen nicht einzusehen, wie ihr freier sündhafter Wille unter dieser Idee bestehe. Wir haben hier ein Mysterium des Glaubens vor uns. Daher spricht sich uns die religiöse Idee der Schuldtilgung nur als die Hoffnung der Reinigung unsers Willens im ewigen Leben aus.

Die Mythologie wird aber das Glaubensgeheimniß positiv durch ein Bild zu veranschaulichen trachten. Dies geschieht geschichtlich unter drei Formen: 1) in den griechischen Mysterien finden wir den Mythus von dem Reinigungslauf der Seelenwanderung, ein Mythus, der in die Philosopheme des Pythagoras, Empedokles und Platon mit aufgenommen worden ist. Diese Vorstellungsweise bleibt an physikalische Bilder gebunden, die im Grunde keinen Blick über das Erdenleben hinaus

gestatten. 2) der parsische Mythus von dem Weltenkampf des Ormuzd mit dem Ahriman nimmt den Kampf des Guten mit dem Bösen und den endlichen Sieg des Guten über das Böse kosmisch (nicht anthropologisch) und ist deßhalb genöthigt, dem ewig Guten ein böses Grundwesen an die Seite zu setzen. Eine unvermeidliche Folge dieser Auffassungsweise ist die Verwechselung von Uebel und Böse, sowie des physisch Guten mit dem moralisch Guten. 3) endlich der christliche Mythus vom Welterlöser bezieht die Schuldtilgung oder den Sieg des Guten über das Böse ganz richtig nur subjectiv auf den Willen des Menschen. Aber die Vorstellung vom Welterlöser ist nur ein zeitliches Bild für eine zeitlose That d. i. ein Symbol oder Sinnbild für eine religiöse Idee, aber nicht diese religiöse Idee selbst.

Wie vieldeutig das Bild der Erlösung ist, sieht man aus Folgendem. Anfangs dachte man sich unter Erlösung: Befreiung Israels von heidnischer Oberherrschaft; dann wie in dem Gebet des Vaterunsers: Befreiung des Menschen von dem Bösen (πονηρός) d. i. dem Teufel und den Dämonen. Endlich Entsündigung d. i. Befreiung von innerer Schuld.

In der paulinischen Symbolik ist Bild und Sache (Symbol und Idee) noch gar nicht geschieden. Paulus denkt sich das ewige Leben nach der Symbolik der messianischen Erwartungen und der Parusie unter dem Bilde einer bessern Zukunft auf Erden, die nahe bevorsteht, aber nicht als das Jenseits von Himmel und Erde.

Diese Zweideutigkeit liegt schon in dem Begriffe des Himmelreichs, der *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, worunter man anfangs etwas irdisch Reales, das die Zukunft bringen werde, dann aber das jenseitige Leben: Himmel und Geisterwelt verstand.

Die Bildlichkeit (*εἰκασία*) der Vorstellung von der Erlösung bekam allmählich eine Realität, die ihr von Rechtswegen nicht zukam. Sobald die tropische Form des Ausdrucks die Beziehung

auf ihren Ursprung aus dem Judenthum aus den Augen ließ, ging der metaphorische Sinn des Ausdrucks verloren und der kyriologische trat an dessen Stelle. So kam es, daß ein Mythus zum Dogma wurde.

4. Dogmenbildung der Kirche.

Auf sechs Kirchenversammlungen, auf denen es nicht immer sehr friedfertig zuging, wurden die Symbole und Metaphern des christlichen Glaubens als kirchliche Dogmen unwiderruflich festgestellt, und Augustinus gab dann dieser Kirchenlehre ihre wissenschaftliche Gestalt. Außer der schon besprochenen Lehre von der Erlösung galten als die zum ewigen Heil unentbehrlichsten Stücke des Glaubens das Dogma von der Dreieinigkeit und das von der Gottheit Christi. Beides, die heilige Dreifaltigkeit und Christi wahrhaftige Gottheit, wurde 325 auf dem Nicäischen Concil beschlossen, wo auch der Kalender geordnet und die Regeln für die Osterberechnung festgesetzt wurden.

Das athanasische Glaubensbekenntniß machte die Trinität zum heiligsten Mysterium der rechtgläubigen Christenheit. Diese Lehre, welche aller menschlichen Vernunft Hohn spricht, indem sie ebensowohl den Gesetzen der Arithmetik, wie der Idee der Einheit Gottes widerspricht, hat ihren historischen Grund zweifelsohne in der Tauf formel auf Vater, Sohn und Geist, welche Formel die Grundlage der Glaubensregel (Regula fidei) war. Aber die Taufformel und die Regula fidei beabsichtigt mit ihrer Nebeneinanderstellung von Vater, Sohn und Geist kein Geheimniß (kein Mysterium). Auch ist in dieser apostolischen Fassung Vater, Sohn und Geist nicht in den Begriff der Gottheit zusammengefaßt. Aus Papias sieht man, wie diese Vorstellung mit der Parusie und dem Chiliasmus zusammenhängt. Er sagt: durch den Geist steige man auf zum Sohne, durch den Sohn zum Vater. Dermalen halte nämlich der hei-

lige Geist die Welt zusammen, hernach werde das (1000jährige) Reich des Sohnes eintreten, endlich das ewige Reich des Vaters (Irenaeus 5, 36).

Erst durch Athanasius wurde ein Glaubensgeheimniß daraus gemacht. Damit hängt das Andere genau zusammen. Durch die Dogmenbildung der Kirche wurde der jüdische Messiasbegriff zerstört, und an seine Stelle trat die Vorstellung von der göttlichen Natur Christi; bis endlich Athanasius in den Arianischen Streitigkeiten das Dogma von der Gottheit Christi zur Anerkennung brachte.

Auch hier war die Entwickelung der Vorstellungsreihe schrittweis gegangen. Der ursprüngliche Ebionitismus faßt das Göttliche (τὸ θεῖον) in Christus nur als πνεῦμα, Christum selbst als Menschen (Adam) auf. Bei den Synoptikern wird er vom Menschen stufenweis durch Taufe, Verklärung, Auferstehung und Himmelfahrt zu göttlicher Würde und Macht erhoben. Paulus geht einen Schritt weiter. Er setzt Adam und Christus einander entgegen. Christus hat nach seiner Ansicht das πνεῦμα nicht erst durch die Salbung in der Taufe erhalten, sondern er ist der pneumatische Mensch, das εἰκὼν τοῦ θεοῦ. Aber damit bleibt er auf dem Standpunkte des strengen jüdischen Monotheismus stehen. Christus ist ihm zwar der Gegenstand der πίστις, aber nicht zufolge seiner Menschwerdung, sondern zufolge seiner Auferstehung. In dem Johannesevangelium dagegen haben wir eine Menschwerdung Gottes gleich einer Awatara des Wischnu. Ein ursprünglicher Gott steigt hernieder und nimmt die Natur des Menschen an. Dies ist der umgekehrte Weg, und dieser Weg führte zu dem Dogma des Athanasius.

5. Die Nichtigkeit der Dogmatik.

Aus der Verbindung der Kirchenlehre mit scholastischer Philosophie ist dann eine Wissenschaft entstanden, die gegenwärtig

als der eigentliche Mittelpunkt der Theologie betrachtet wird und die den Namen Dogmatik*) führt. Wie hat sich nun die Religionsphilosophie mit dieser Wissenschaft zu verständigen und abzufinden?

Die Dogmatik wird erklärt als „die Darstellung des Kirchenglaubens als Wissenschaft.“ Was ist der Kirchenglaube? Der Kirchenglaube besteht in den Dogmen. In diesen sucht jetzt die Schule das Positive des Christenthums, sie bilden den Inhalt der Dogmatik. Sie ist also das System der Dogmen. Ihre Aufgabe soll die systematische Entwickelung und Begründung der Dogmen sein.

Wie kann aber irgend ein Glaube zur Wissenschaft und als solche dargestellt werden? Wissenschaft ist ein systematisches Ganzes von Erkenntnissen. Die Form der systematischen Einheit erhält aber eine Erkenntniß dadurch, daß sie sich aus einem Prinzip ableiten läßt. Die Dogmatik müßte als System der Dogmen diese aus einem Prinzip ableiten und entwickeln. Nun sind aber die Dogmen historisch gegeben und können nicht systematisch aus einem Prinzip abgeleitet werden. Es liegt also etwas Widersinniges in der ganzen Aufgabe der Dogmatik. Sie kann ihrem Begriff nie gerecht werden.

Schon in dem Begriff des Dogma liegt ein innerer Widerspruch versteckt, der auf der unbewußten Verwechselung willkührlicher Satzungen mit nothwendigen Wahrheiten beruht.

Die Logik kennt wohl Axiome, Postulate, Theoreme, Lemmata, Corollarien und dergleichen Kunstausdrücke, die sich auf die Stellung der einzelnen Sätze im System beziehen, aber sie kennt keine Dogmata. Dogma, Placitum, Decretum ist ur-

*) Dieser Name für gelehrte Glaubenslehre ist zuerst gebraucht von L. F. Reinhart [Synopsis Th. dogm. 1659.] auf Veranlassung der Theol. moralis von Calixtus, in Gebrauch gekommen aber erst durch Buddeus.

sprünglich nichts anderes als ein Beschluß der Synode, das was eine Synode beliebt festzustellen, also eine willkührliche Satzung. Da man aber die Mitglieder einer solchen Synode für inspirirt und ihre Satzungen daher für alleinseligmachende ewige Wahrheit hielt, so schob man dem Worte Dogma den Begriff einer nothwendigen Wahrheit unter d. i. man betrachtete es wie einen Lehrsatz, der sich wissenschaftlich müsse beweisen lassen. So entstand die Verwechselung von Dogma mit Theorem.

Was die Versammlung durch die Debatte aus Gründen angenommen hatte, das sollte hinterdrein die Wissenschaft durch Beweise aus Gründen rechtfertigen. Nur ist dabei nicht bedacht, daß jene Gründe von ganz anderer Natur sind als diese Gründe. Denn der Grund, um weswillen (οὗ ἕνεκα) etwas angenommen wird, ist ein Grund ganz anderer Art, als der, warum (διότι) etwas so und nicht anders ist.

Alle Wissenschaft, wenn sie aus gleichartigen Erkenntnissen besteht, ist entweder empirisch (historisch), oder mathematisch, oder philosophisch, wenn sie aber aus ungleichartigen Erkenntnissen besteht, theoretisch d. i. eine Wissenschaft, welche den Zusammenhang der Thatsachen aus Gesetzen erklärt, welche also durch die Unterordnung der sinnlichen Erkenntniß unter die nothwendigen Vernunftwahrheiten entsteht.

Unter keine dieser Rubriken paßt die Dogmatik.

Mathematisch ist sie offenbar nicht. Aber auch nicht empirisch. Denn empirische Wissenschaft hat es bloß mit der Zusammenstellung von Thatsachen oder der Erzählung von Ereignissen zu thun, nicht mit den ewigen Wahrheiten des Glaubens. Sie kann aber auch keine reinphilosophische Wissenschaft sein, denn dann fiele sie mit der Religionsphilosophie zusammen und wäre keine besondere Wissenschaft. Auch müßte sie dann bloß aus der Vernunft und dürfte nicht aus alten Urkunden als ihrer

Quelle schöpfen. Endlich gehört sie auch nicht zu den theoretischen Wissenschaften. Denn diese sind auf die Erfahrung angewandte Vernunftwissenschaften. Theoretische Wissenschaften sind z. B. die Physik und Astronomie. Sie haben es mit dem Zusammenhange der natürlichen Dinge zu thun. Diesen erklären sie aus Naturgesetzen. Die Dogmatik hat es aber mit übersinnlichen und übernatürlichen Dingen zu thun.

Die Dogmatik hat also in der Architektonik alles menschlichen Wissens gar keinen Platz.

Die Dogmatik will beweisen, aber nicht aus Vernunftgründen, auch nicht aus Thatsachen der Erfahrung, sondern aus Bibelstellen. Sie muß daher voraussetzen, daß die Bibel eine übernatürliche Quelle religiöser Wahrheiten sei, daß sie göttliche Offenbarungen enthalte. Sie gründet sich auf die alte Lehre von der Offenbarung. Mit dieser steht und fällt die Dogmatik. Aber diese Lehre ist selbst nicht haltbar.

Wären religiöse Wahrheiten geoffenbarte Wahrheiten, so hätten sie gleichzeitig den Charakter der Nothwendigkeit und der Zufälligkeit und darin liegt ein einfacher Widerspruch, der sich nicht heben läßt. Als religiöse Wahrheiten sind sie ewige Wahrheiten und somit nothwendige Vernunftwahrheiten. Als geoffenbarte Wahrheiten aber sind sie zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Orte dem Menschen kund gethan. Ihre Erlangung hängt also vom Zufall oder von göttlicher Gnade ab.

Selbst aufgeklärte Theologen haben meine Nichtigkeitserklärung der Dogmatik für eine Nichtigkeitserklärung alles Positiven der Religion angesehen, was einer Kriegserklärung gegen das Christenthum selbst gleich zu achten wäre. Darin sind sie im Irrthum.

Der Fehler der Dogmatik besteht nicht darin, daß sie an dem Positiven der Religion d. i. an dem Christenthume fest-

hält, sondern darin, daß sie dieses Positive unter der Form wissenschaftlicher Sätze darstellt und somit die wahre Natur des Positiven verkennt. Alles Positive in den Religionen ist bildliche Vorstellungsweise und nicht nothwendige Wahrheit. Wenn wir die letztere suchen, wenn wir einen bilderfreien Ausspruch des Glaubens geben wollen, so bleibt uns dafür einzig und allein die negative Form der Ideen des Absoluten stehen. Darüber hinaus kann die Wissenschaft des Menschen nie kommen. Darum gibt es keine Dogmatik.

Die Dogmatik verwechselt Bild und Sache, Symbol und Idee. Zufolge dieser Verwechselung stehen in ihr die religiösen Glaubenswahrheiten und die kirchlichen Satzungen, das rein Philosophische und das Positive mit anscheinend gleicher Modalität der Erkenntniß neben einander: die Lehre von der göttlichen Natur Christi neben der Lehre von dem Dasein und Wesen Gottes, und doch hat jedes von beiden einen andern Ursprung und eine andre Natur. Das Eine sind nothwendige Vernunftwahrheiten, das Andere willkührliche Satzungen, die geschichtlich zufällig entstanden sind.

Die kirchlichen Dogmen sind entstanden aus den Symbolen und Mythen des christlichen Glaubens. Die christliche Symbolik ist nur die Schaale. Der Forscher trennt mit Mühe diese Schaale und findet darin die Perle der Idee. Macht man diese Trennung nicht, so bringt man die Religion in Gefahr. Denn kommt es dann einmal zum Verwerfen, so verwirft man unbesehens den Kern mit sammt der Schaale, die Idee mit dem Symbol. In dieser Enge befindet sich das dogmatische Christenthum schon seit längerer Zeit in seinem Doppelkampfe mit der historischen Kritik und dem Naturalismus der Physik.

Zufolge der Verwechselung von Bild und Sache verwandelt die Dogmatik die Sinnbilder des Glaubens in historische Fakta. Sie nimmt die mythische Form der Darstellung einer religiösen

Idee für eine wirkliche Begebenheit. Diese Begebenheit soll aber doch keine natürliche, sondern eine übernatürliche sein. Eine übernatürliche Begebenheit aber ist ein Wunder d. i. eine Begebenheit, die in der Zeit und unter Naturgesetzen nicht möglich ist. So kommt die Dogmatik in Widerstreit mit dem Naturalismus der Physik und der Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze, wobei sie die religiösen Ideen selbst der Gefahr des Unglaubens preisgibt und zuletzt sich selbst vernichtet.

Die Dogmatik sowie jede Philosophie, welche sich eine positive Erkenntniß des Absoluten zutraut, sucht nämlich eigentlich eine Theorie aus Ideen. Wir wissen, daß Ewigkeit, Freiheit und Gottheit für den Menschen nothwendige Geheimnisse sind, wovon wir schlechterdings nichts wissen, woran wir nur glauben können. Die Dogmatik dagegen prätendirt eine Wissenschaft von Gott und den göttlichen Dingen zu sein. Sie will erklären, wie die Sünde durch die Freiheit in die Welt gekommen sei und wie es Gott veranstalte, um dieselbe unschädlich zu machen und den Menschen wieder mit sich zu versöhnen; so wie ich physikalisch erkläre, wie der Blitz es anfängt, um zu zünden. Aber sowie ich anfange etwas Uebernatürliches zu erklären, hört es auf übernatürlich zu sein und wird natürlich. Denn Erklären heißt den Zusammenhang der Dinge aus einem Naturgesetz begreiflich machen. Jeder Erklärungsversuch des Uebernatürlichen vernichtet sich selbst und wird zu einem bloßen Spiel mit Bildern und Mythen.

Der tiefste Grund des Irrthums, dem die Dogmatik ihr Dasein verdankt, liegt in der Verkennung der wahren Natur der Religionsdichtung. Es gibt keinen Unterschied zwischen profaner und heiliger Geschichte, aber es gibt wohl einen Unterschied zwischen profaner und heiliger Dichtung. Die Dogmatik dagegen setzt irrthümlich voraus, es gebe keine andre Wahrheit als die wissenschaftliche, sie kennt die ästhetische Wahr-

heit und ihre tiefe religiöse Bedeutung d. i. ihre Giltigkeit für das wahre Wesen der Dinge nicht. Die Dogmatik wird von selbst fallen und das Positive unserer Religion dennoch stehen bleiben, ja noch schöner und herrlicher dastehen, wenn das Recht der religiös-ästhetischen Weltansicht erst zu allgemeiner Anerkennung gelangen wird.

Drittes Kapitel.

Die positive Religion als Staatsanstalt oder die Kirche.

Der Gegensatz von Staat und Kirche ist ein bloß geschichtlich zufälliger und hat seinen historischen Grund in dem Gegensatz von Kaiser und Papst d. h. er hat sich durch den Kampf einer aus Priesterdespotismus gebildeten hierarchischen Staatsform mit einer aus Kriegerdespotismus entwickelten bürgerlichen Staatsform gestaltet.

Das römische Imperatorenreich war in Verfassung und Verwaltung eine Militärdespotie. Die katholische Kirche war aber in ihrer Verfassung und Verwaltung ein einseitiger Gelehrtendespotismus, nachgebildet dem theokratischen Hohenpriesterstaate der Juden. An die Stelle des Hohenpriesters war als Oberhaupt der Papst und an die Stelle der Leviten der Clerus und die Schaaren der Mönche als geistliche Macht getreten. Das war so gut ein Reich von dieser Welt wie das Kaiserreich.

Im christlichen Kaiserthum des Mittelalters finden wir beide Staatsformen zuerst im gegenseitigen Kampfe und dann in einer Art von Gleichgewicht. Zwischen beide tritt dann die Verfassung der freien Städte mit einer dritten Staatsform. In diesen Städten wie Nürnberg, Augsburg, Frankfurt, Hamburg, Lübeck u. s. w. entwickelt sich Wissenschaft, Kunst, Gewerbe, Handel und eine republikanische Verfassung.

In unsern Einrichtungen zeigen sich nun noch Spuren von allen jenen Formen. Unser Erbfürsten- und Adelsrecht besteht noch nach dem Herkommen aus der alten Kriegerherrschaft. Darnach bestimmt sich Wer unser Regent sein soll. Allein Was er als Regent zu thun habe oder thun dürfe wird nicht mehr aus einem solchen angeblichen Erbrecht zu Besitz oder Eigenthum, sondern einzig aus den Anforderungen des öffentlichen Wohls bestimmt.

Der Gelehrtenstand sollte eigentlich gar keine Herrscher-Form annehmen. Alle Hierarchie ist von Uebel. Geistesbildung ist ein nothwendiger Staatszweck. Alle Sachen des Unterrichts, alle Lehre und Lehrordnung ist daher eine öffentliche Staatsangelegenheit, wofür die Regierung des Staates und nicht eine von dieser gesonderte oder gar unabhängige Macht (die Kirchengewalt) zu sorgen hat. Der Lehrstand gehört zu den Staatsbeamten.

Die römische Curie war eine selbstständige, von der Staatsgewalt unabhängige ausländische Macht, die sich die Oberherrlichkeit über alle Staatsgewalt anmaßte. Das änderte sich durch die Reformation. Die Kirchengewalt stand von da an in den protestantischen Staaten nicht mehr über, sondern unter der Staatsgewalt.

Die Frage nach der Stellung der Kirche zum Staate ist daher nicht aus religiösen und dogmatischen, sondern lediglich aus politischen Gründen zu entscheiden.

Kirche ist ihrem Zwecke nach eine öffentliche Anstalt im Leben der Völker, welche der Religion dient. Die Religion aber besteht in drei Stücken:

1) in religiöser Ueberzeugung oder in den Wahrheiten der Glaubenslehre, deren Ausbildung Sache des Gelehrtenstandes und der Schule ist,

2) im Cultus d. i. der religiösen Bildersprache und den Religionsgebräuchen (Mythologie und heilige Symbolik). Hierin

zeigt sich eigentlich die öffentliche Gestalt der Religion. Der Cultus ist keine Sache der Wissenschaft, sondern des Geschmacks,

3) in der **Frömmigkeit** oder den religiösen Gefühlstimmungen der Begeisterung, Gottergebenheit und Andacht. Dies ist die wahre Herzensreligion, die zunächst nur im Innern des einzelnen Menschen lebt, der aber der Cultus dienen soll.

Auf den niedrigen Stufen religiöser Ausbildung wird die **Glaubenslehre** mit **Symbolik** und **Mythologie** vermengt. Die ästhetische Wirkung der schönen Künste im Cultus wird für eine magische gehalten. Das ist die Quelle alles religiösen Aberglaubens. Die Priester und Administratoren des Cultus werden dann leicht als Bewahrer göttlicher Geheimnisse und als Bevollmächtigte höherer Mächte angesehen. So bildet sich der Glaube an **Theosophie** und **Theurgie** d. i. der Glaube an Entsündigung des Volkes durch priesterliches Gaukelspiel. Dieser Glaube ist die mächtigste Stütze der Hierarchie. Anfangs übt das Festgepränge eine bewältigende Wirkung auf die Phantasie der Völker, aber bei erwachender Bildung des Verstandes entschwindet der Glaube den Gebräuchen, Sühnopfer und Ablaß bleiben als Priestergewerbe zurück.

Es herrscht noch gegenwärtig eine große Verwirrung der Ansichten über die Stellung der Kirche zum Staat. So wie man die religiösen Mythen im Gnosticismus und in der Dogmatik philosophisch zu begründen versucht hat, so hat man auch die Selbstständigkeit der Kirche vom Staat (die sogenannte Emancipation der Kirche) aus philosophischen Gründen zu rechtfertigen gesucht. Man ist dabei von dem Gedanken ausgegangen, daß Corpus juris und Bibel unsere beiden sanctionirten Bücher sind. Um den Unterschied beider und somit auch den von Staat und Kirche philosophisch auszusprechen, hat man die Bibel positives Tugendgesetzbuch genannt, so wie das Corpus juris positives Rechtsgesetzbuch ist. Kirche wäre dann ein Institut, wodurch ein

positives öffentliches Gesetz der Tugend gestiftet würde, so wie der Staat es für das Recht stiften soll. Diese Ansicht hat Kant vorzüglich in seiner philosophischen Rechtslehre ausgeführt. Der Fehler dieser Ansicht liegt darin, daß es gar keine positive Sanction von Tugendgesetzen gibt. Die geselligen Formen der Tugend können nur in lebendiger Sitte, aber nicht in positiven Satzungen erscheinen.

Unsere Geistlichen, die Diener der Kirche, vereinigen zweierlei ganz verschiedene Functionen in sich. Einerseits sind sie Administratoren des Cultus, andererseits Volkserzieher.

Denken wir uns beides gesondert, wie es sein sollte, so müßte es im Staate wohl einen besondern Stand der Volkserzieher geben, dem sogar eine ständische Selbstständigkeit wie dem Richterstande zu wünschen wäre, aber es sollte keinen Stand der Administratoren des Cultus geben, vielmehr sollten an den heiligen Gebräuchen alle Gebildeten und alle im Staate Ausgezeichneten thätigen Antheil nehmen.

Eine andere damit zusammenhängende Frage ist die, ob Schul- und Kirchenangelegenheiten privatrechtlich oder staatsrechtlich geordnet werden sollen. Das erstere geschieht in Nordamerika, das letztere in Europa. Dort werden Lehrer und Prediger nur contractlich von den Gemeinden auf gegenseitige Kündigung oder auf bestimmte Frist, hier dagegen von Staatswegen auf Lebenszeit angestellt. Bedenken wir, daß Volkserziehung und öffentlicher Unterricht zu den nothwendigen Staatszwecken gehört und eine hochwichtige Staatsangelegenheit ist, so müssen wir uns für das europäische Prinzip der Ordnung dieser Dinge entscheiden.

Aber bei der Kirche kommt hierbei neben dem öffentlichen Unterricht auch noch der Cultus in Betracht. Da tritt das Prinzip der Toleranz und Glaubensfreiheit dem Prinzip der Kirchlichkeit streitend gegenüber. Das erstere ist eigentlich

ein Prinzip der Ungeselligkeit und Isolirung, das andere ein Prinzip der Geselligkeit und Vereinigung.

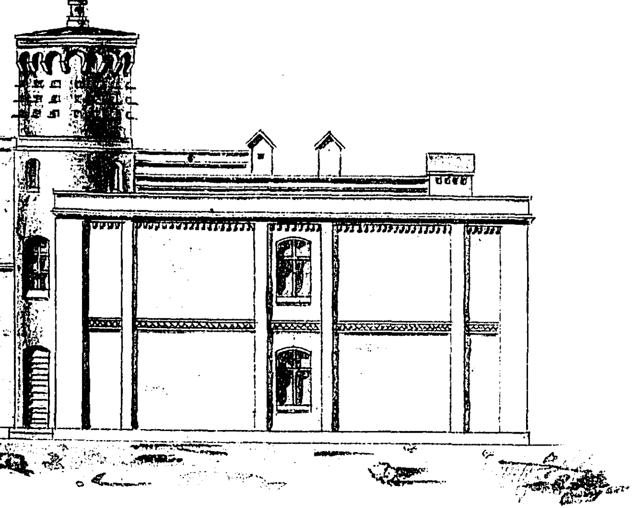
So lange man in den Symbolen des Glaubens alleinseligmachende Wahrheit und in den geweihten Gebräuchen des Cultus mit Gott versöhnende Handlungen sieht, gibt es keine Duldung. Jeder, der sich ausschließt, ist ein Ketzer. Aber wir wissen, daß diese Dinge nicht theoretisch, sondern ästhetisch zu beurtheilen sind. Wahl und Ordnung des Cultus ist ein Werk des Geschmacks und keine göttliche Anordnung. Wer aber darf meinem Geschmack Gesetze vorschreiben? Die Wahl der Bilder und Gebräuche muß jeder Gesellschaft freistehen. Es scheint also, als ob die Cultusangelegenheiten nur Privatangelegenheiten wären und privatrechtlich beurtheilt werden müßten, indem man Jeden gewähren läßt, so lange er die Rechte der Andern nicht antastet. Wir glauben Alle an Einen Gott, aber sein unsichtbares Wesen mag sich Jeder nach seinem Geschmacke ausmalen.

Allein dem steht doch etwas Anderes noch entgegen. Den Cultus möchten wir gern Jedem auf seine Weise lassen, wenn nur nicht die geweihten Gebräuche desselben zugleich Sinnbilder religiöser Lehre wären. Wir verabscheuen die Unsittlichkeit heidnischer Mythen und katholischer Legenden. Uns sind die künstlichen Symbole der Versöhnungslehre zuwider, welche mit Unlauterkeit Geschichten erzählen, die sich nie so zutrugen, indem sie Bild für Sache geben und falsche Vorstellungen von der ewigen Gerechtigkeit erzeugen. Wir sind endlich der Meinung, daß die Wahrheit nicht durch Gewaltthat und Verfolgung, sondern nur durch Ueberzeugung ihre Macht gründen solle. Darum wählten wir die Maximen der Verträglichkeit und entschieden uns für das Prinzip der Duldung. Aber wenn bei uns Alles so wäre, wie es sein sollte, so würde der Gemeingeist im Volke von jedem guten Bürger fordern, daß er sich den geweihten Gebräuchen seines Vaterlandes und seiner Gemeinde anschlösse und

nicht eigensinnig seine Hausgötter für sich haben wolle. Der kirchliche Sinn, die Begeisterung für den vaterländischen Cultus würde dann eine Sache des Patriotismus und nicht des Glaubenszwanges sein.

Die Einheit der hellenischen Stämme beruhte auf der allgemeinen Verehrung, welche das nationale Tempelheiligthum zu Delphi genoß. Aehnlich vereinigt noch heut zu Tage Mekka die Völker des Islam. Nichts kann die Bande des Nationallebens fester schlingen, nichts die Eintracht und Einigkeit verschiedener Stämme so sehr befördern und befestigen, als die Religion, die dem ganzen Leben erst die höhere Weihe gibt. In unserm Vaterlande hat die Trennung der Kirchen nicht nur die Spaltung des Glaubenssystems zur Folge gehabt, sondern den Bau unserer gesammten Bildung und die Einheit der Nation zerrissen.

Druck von Philipp Reclam jun. in Leipzig.



erschnitt

Kappen:

